

María Zambrano
VERSO UN SAPERE DELL'ANIMA

Raffaello Cortina Editore, Milano.
Prima edizione: 1996.

Edizione italiana a cura di Rosella Prezzo.

Traduzione di Eliana Nobili.

www.raffaellocortina.it

Titolo originale: "Hacia un saber sobre el alma".
Copyright © 1991 Fundación María Zambrano.

"Verso un sapere dell'anima" può essere considerato il manifesto del pensiero polivalente di María Zambrano. In esso si mostra la genesi delle due forme di ragione, mediatrice e poetica, che ne hanno guidato tutta l'attività filosofica, intrecciandosi con una costante riflessione sulla storia della filosofia e della cultura europea, la sua crisi e i suoi fallimenti. La sfida vitale che il filosofare di María Zambrano assume è dettata dalla necessità, non solo teorica ma esistenziale e politica, di ritrovare un'«amicizia perduta» attraverso un sapere dell'anima. Un sapere mediatore che sia in grado di trattare adeguatamente con l'altro, ossia con la molteplicità del reale, le forme intime di ogni vita, il sentire dell'esperienza. Un «sapere delicato» che necessita di un sapere più ampio e radicale, capace di far entrare in un ritmo comune la rigorosa unità dell'essere, rappresentata nel concetto filosofico, e la molteplicità con cui l'immagine poetica rappresenta la vita.

María Zambrano (1904-1991) è una delle figure più originali del pensiero contemporaneo. Allieva di Ortega y Gasset, impegnata nel rinnovamento della vita politico-culturale del suo paese, all'instaurarsi della dittatura franchista prese la via di un lungo esilio. Tornata in Spagna nel 1984, fu insignita del prestigioso Premio Cervantes. Tra i suoi testi pubblicati in Italia ricordiamo "Chiari del bosco" (Milano 1991), "I beati" (Milano 1992), "La tomba di Antigone" (Milano 1995) e, nelle nostre edizioni, "Delirio e destino" (2000).

INDICE.

[Avvertenza dei curatori: La numerazione dei saggi non fa pare dell'edizione originale cartacea.]

Introduzione all'edizione italiana (Rosetta Prezzo).
Nota alla presente edizione.
Avvertenza.

1. Verso un sapere dell'anima.
- Note al saggio 1.
2. Perché si scrive.
3. Appunti sul tempo e sulla poesia.
- Note al saggio 3.
4. Poema e sistema.



5. La metafora del cuore (Frammento).
6. La «Guida», forma del pensiero.
7. La vita in crisi.
- Note al saggio 7.
8. Il freudismo, testimone dell'uomo contemporaneo.
- Note al saggio 8.
9. Ancora su «La Città di Dio».
10. La distruzione della filosofia in Nietzsche.
11. La Scuola di Alessandria.
12. Lou Andreas Salomé: Nietzsche.
13. Hoffmann: Cartesio.
14. Di fronte alla «Introduzione alla Teoria della Scienza» di Fichte.
15. Un libro di etica.
16. Cartesio e Husserl.
- Note al saggio 16.

Introduzione all'edizione italiana.
IL COMINCIAMENTO
di
Rosella Prezzo.

«Il filosofo non deve "falsificare", mediante una fittizia articolazione deduttiva e dialettica, le cose e i pensieri ai quali è giunto per un'altra strada... Non si dovrebbe né dissimulare né snaturare la maniera in cui effettivamente ci sono venuti i nostri pensieri».
F. NIETZSCHE

Quando inizia la Guerra civile spagnola, ferita che divide una storia personale, collettiva e culturale in un «prima» e in un «dopo» decisivi, María Zambrano ha trentadue anni e si trova in Cile col marito, lo storico Alfonso Rodríguez Aldave, nominato segretario dell'Ambasciata spagnola. Ha già alle spalle una vita attiva d'impegno culturale e civile, in un progetto di rinnovamento del suo paese che Ortega y Gasset, fra altri, aveva avviato consapevole delle difficoltà della Spagna e del suo isolamento dall'Europa, e in primo luogo dell'urgenza di fornire di spessore teorico e filosofico una cultura che ne era carente. Anche María Zambrano è convinta che l'ateoreticità del popolo spagnolo gli ha impedito di trasformare le sue angosce, lo ha privato di quella funzione necessaria alla vita che è il pensiero, lasciandolo in preda a un ferreo dogmatismo e a una storia non ripensata ma assunta solo come oggetto di mistica partecipazione. E la risposta a ciò non può essere un atto volontaristico di aggiornamento culturale, una pura e semplice esistenza della filosofia, consegnata ai libri, e ristretta al ruolo di «materia d'insegnamento» in una qualche carriera di studio. La filosofia non è un requisito per entrare nel «mondo della cultura», ma per entrare in se stessi, senza rimanervi prigionieri.

Si rende allora necessaria per María Zambrano una profonda riflessione su cosa significhi pensare e «fare filosofia», cosa sia la «vocazione» filosofica, quella che lei stessa sente, cosa sia stato o possa essere il pensare filosofico. Per questo occorre tornare indietro, rifare il percorso, riaprire anche sentieri che, non più battuti, sono rimasti soffocati; cominciare di nuovo per poi riprendere a cominciare, ritrovando il senso perduto di quella amicizia che la parola filosofia mantiene in sé, oscurata, e riprenderne il «cammino di vita». Ciò la porterà, direi «naturalmente», a sintonizzarsi con la radicalità di pensatori quali Nietzsche, Husserl e Heidegger; ma con un «sentire» profondamente diverso e con una «forma» e una «tonalità» espressiva del pensiero, in una parola con una diversità d'«anima», che ne mostrano tutta l'originalità.

Si tratta di capire la necessità dell'attività del pensare, che più che un'attività specifica e determinata, più che l'offrirsi di una dottrina, è per María Zambrano una partecipazione costante, l'irradiarsi di una presenza viva e vivente, data, come ai suoi albori, da una simbiosi del filosofo con la città, con lo spazio di convivenza, ma che ha mostrato però anche il suo fallimento, che va ripensato per coglierne le connessioni con le radici della violenza europea e del fallimento dell'Europa, con l'assolutismo del suo pensiero e dei suoi sogni teorici. Il fallimento dell'Europa è infatti anche un fallimento delle sue speranze, dal momento che «l'unità di una cultura» - scrive in «Ancora su 'La Città di Dio'», presente in questo volume - proviene dal sistema di speranze che in essa viene delineato». Ma qui la speranza, «per trovarsi più al sicuro», si è ritirata nel luogo geometrico ed edificante dell'Utopia, lo Stato di ragione, al riparo dal tempo; oppure nel Regno di Dio che si vuole in terra, senza indugi e a ogni costo, nel tempo ma prescindendo da esso, in un'ansia che «vuole sostituire il soffio divino cancellando l'abisso che ce ne separa, l'abisso del tempo». Come accade in cristiani e rivoluzionari. La storia d'Europa si è quindi rivelata un fallimento perché la speranza che l'ha mossa è impossibile da realizzare. Più attenta a disegnare paradisi, zone di vita ideale e astratta che galleggiano sulle nostre esistenze, sempre rischiose e problematiche, come aureole; o a delimitare inferni ermetici, la storia d'Europa e la sua cultura, sembra dire María Zambrano, hanno fallito nell'"abitare la Terra".

Gli anni della Seconda Repubblica (1931-1936) - nel cui clima che andrà sempre più radicalizzandosi scoppierà la Guerra civile, drammatico preludio alla Seconda guerra mondiale o, come la chiamerà sempre María Zambrano, «Guerra civile europea» - sono gli anni di una speranza nascente. Anni vissuti come un risveglio della Spagna, ancora indeciso come un'alba, «un'aurora abbandonata - dirà infatti della Repubblica -, che si leva senza batter ciglio sulla nerezza che già masticava la sua preda. Un'aurora nuova come il sorgere di una Spagna bambina. 'La Niña' fu chiamata la Repubblica [...]. Non ci sentivamo eredi di niente. Figli sì, questo sì, con la funzione da sempre propria del figlio, quella di svegliare un po' i genitori».

Trasferitasi a Madrid da Segovia, dove il padre, socialista da sempre e amico fraterno di Antonio Machado, aveva fondato l'Università popolare, María Zambrano si era formata alla scuola filosofica di José Ortega y Gasset e Xavier Zubiri, ed era entrata a far parte della Federación Universitaria Española, cominciando le sue collaborazioni nella sezione «Aire libre» della rivista "El liberal". Aveva già pubblicato "Horizonte del liberalismo" (1930) e, divenuta professore assistente della cattedra di Metafisica, era andata ultimando in quegli stessi anni la sua tesi di dottorato, "La salvación del individuo en Spinoza". Entrata a far parte dei circoli intellettuali più attivi della capitale, aveva stretto amicizia con numerosi scrittori, poeti e artisti della sua generazione (tra cui Lorca, Bergamín, Alberti). E nel 1933 aveva iniziato a collaborare alle riviste "Cruz y Raya", diretta da Bergamín, e "Revista de Occidente" di Ortega. In quest'ultima aveva pubblicato i saggi «Perché si scrive» (maggio 1933) e «Verso un sapere dell'anima» (dicembre 1934; e forse non è irrilevante segnalare che in quello stesso anno Jung pubblicava il suo "La realtà dell'anima"), testi che aprono la presente raccolta e che segnano l'inizio della riflessione autonoma e dell'originale percorso

filosofico di María Zambrano.

A metà del 1937 decide di rientrare dal Cile nella Spagna dilaniata dalla guerra, a Valencia, dove incontra anche Simone Weil in divisa da miliziana. Qui collabora alla difesa della Repubblica e della democrazia come membro del Consejo Nacional de la Infancia Evacuada, della Comisión de Historia de la Guerra e della Comisión de Literatura, dirigendo anche l'ultimo periodo della rivista "Hora de España". Simboli attivi di ciò che nella sua opera rimarrà sempre congiunto, in un'unità tra fermezza e delicatezza: la responsabilità del pensiero, il confronto con la storia e la sua genesi ma contemporaneamente il senso dell'essere «qui», nel proprio tempo, l'ascolto e la cura amorosi della vita abbandonata a se stessa, del suo supplicare che non consente deleghe, e la fedeltà alla propria lingua, «fedeltà al verbo che ci è stato consegnato». Gli articoli di guerra di "Hora de España" verranno raccolti, con l'aggiunta di altri saggi e note, e usciranno, sotto il titolo "Los intelectuales en la guerra de España", nel 1977, lo stesso anno in cui "Chiari del bosco", opera della piena maturità del suo pensiero e del suo stile poetico di meditazione, verrà pubblicata di nuovo in Spagna.

L'inizio del 1939, che segna la fine delle speranze repubblicane e l'instaurarsi della dittatura, apre per lei «l'immensità dell'esilio», un lungo peregrinare fra paesi latino-americani ed europei durato quarantacinque anni. E nell'esilio si trova a vivere l'essenza stessa della condizione umana nel suo sentire originario, quella dell'«essere gettato» nel mondo nella nudità di una nascita, del puro esserci quale «deserto senza frontiere». L'esiliato è infatti chi è lasciato in vita, ma fuori dalla storia, senza luogo. Ma è, d'altra parte, proprio ciò che le farà dire, molti anni dopo, al suo rientro in Spagna «io amo il mio esilio». «Vi sono viaggi - scrive infatti in "A B C", 28 agosto 1989 - di cui solo al ritorno si comincia a sapere. Per me, da questo sguardo del ritorno, l'esilio che mi è toccato vivere è essenziale. Non concepisco la mia vita senza l'esilio che ho vissuto.

L'esilio è stato la mia patria, come la dimensione di una patria sconosciuta ma che, una volta conosciuta, diventa irrinunciabile. [...] Credo che l'esilio sia una dimensione essenziale della vita umana, ma dicendo questo mi mordo le labbra, perché vorrei che non ci dovessero essere esiliati, ma che tutti fossero esseri umani e al tempo stesso cosmici, che non si conoscesse l'esilio. Amo il mio esilio forse perché non l'ho cercato, non l'ho perseguito, no, l'ho accettato; e quando si accetta qualcosa col cuore, costa molta fatica rinunciarvi. Ho rinunciato al mio esilio e sono felice, sono contenta, ma ciò non mi porta a dimenticarlo, sarebbe come negare una parte della nostra storia e della mia storia. [...] Nel mio esilio, come in tutti i veri esilii, c'è qualcosa di sacro, d'ineffabile, il tempo e le circostanze in cui mi è toccato vivere e a cui non posso rinunciare. Usciamo dal presente per cadere nel futuro sconosciuto, ma senza dimenticare il passato, la nostra anima è incrostata di sedimentazioni secolari; sono più grandi le radici che i rami che vengono alla luce. E' nell'ora dell'albeggiare, tragica e aurorale, che le ombre della notte cominciano a mostrare il loro senso e le figure incerte cominciano a svelarsi alla luce: l'ora della luce nella quale si associano il passato e il futuro.»

Di questa stretta relazione tra storiografia e biografia - in un doppio movimento che ripete la nascita nel suo essere un'uscita nel mondo e una caduta nel tempo e insieme un addentrarsi in sé -, le due facce della vita, di una vita, fra cui «circola» il pensiero, l'aurora diventa per María Zambrano l'immagine chiave, la cifra della sua filosofia.

La metafora della luce è stata infatti la metafora vincente in cui si è espressa la filosofia, la chiarezza e distinzione, la verità illuminante. E María Zambrano non rinnega quella luce per le tenebre, per l'oscurità, ma per un'altra luce, per un'altra visione. Ce ne fornisce un'immagine vivissima nella nota aggiunta nel 1986 a "Verso un sapere dell'anima" (ci sembra, questa, la traduzione più fedele a ciò che ispira "Hacia un saber sobre el alma", apparso nel 1950), il quale comprende saggi scritti tra il 1933 e il 1944. In essa rievoca tutte le perplessità e le incertezze che hanno accompagnato gli inizi della sua vocazione filosofica, e che sono poi rimaste anche una costante che l'ha sottoposta di continuo alla «prova

della rinuncia alla filosofia», in nome di qualcosa d'«altro» di cui sentiva in essa la mancanza. Fra i momenti in cui è stata più vicina al punto di abbandonarla (per l'attività politica, o a causa della sensazione di trovarsi con la filosofia in un'aporia irrisolvibile), vi è un istante privilegiato, che risalendo da tutti gli altri come per forza propria da una cavità nascosta, segna nella memoria un'immagine che si fissa nitida nel ricordo, quasi a coagulare in sé un'intera esperienza e i tratti di un'intera opera. Nel periodo in cui segue le lezioni di Ortega e di Zubiri, María Zambrano si sente attratta al contempo dalla chiarezza dell'uno e dall'oscurità dell'altro, tanto da trovarsi in una vera e propria paralisi del pensiero. Ma un giorno, in un'aula dell'università, mentre sta assistendo a una lezione di Zubiri sulle categorie di Aristotele, ecco filtrare da una fessura dell'antico edificio un raggio di luce attraverso una tenda nera: «la penombra toccata d'allegria». E' questa immagine, che non ha la pura forza definitoria del concetto ma la gioia e l'ironia compromissoria di un incipit, a dischiuderle un sentiero in cui poter muovere i propri passi, dandole la netta sensazione che «forse non aveva alcun motivo di abbandonare la filosofia». L'aurora, questa "penombra toccata d'allegria", è quindi per María Zambrano il cominciamento stesso del filosofare, e per quanto chiara sia è sempre indecisa, «perplessa». Un cominciamento che sempre ritorna, non in un «eterno ritorno» ma nel vivente-mortale ritorno di un inizio, di una nascita. Il suo è il tempo-spazio del risveglio, alla luce e alla coscienza, ma è una luce che accoglie in sé le ombre lasciando loro la possibilità del senso, prima che la luce smisurata e spietata del sole, astro unico, compaia mettendole in fuga nel buio indistinto della notte o gettandole senza pietà, umiliate, ai propri piedi. Perché «la pietà - si legge nel suo bellissimo "El hombre y lo divino" del 1955, libro alla cui traduzione Albert Camus stava lavorando quando lo colse la morte improvvisa - è il saper trattare adeguatamente con l'altro». E con «l'altro» María Zambrano non intende né l'inconscio del privato (si veda a questo proposito «Il freudismo, testimone dell'uomo contemporaneo», compreso nella presente raccolta), né l'Altissimo nella sua assolutezza maiuscola e senza legame, com'è per Lévinas, ma le varie esperienze di realtà che ci sono ma non stanno nell'«essere»; ciò che «c'è e non è» e che ha molti modi di entrare in contatto con l'essere umano; ciò che è ineffabile perché il dire si riferisce all'essere che, come afferma Aristotele, appunto, «"si dice" in molti modi». La realtà non è solo ciò che il pensiero ha potuto captare, ma quell'altro che resta indefinibile e impercettibile, che circonda la coscienza, che da essa si stacca continuamente come un'isola di luce in mezzo alle tenebre. Saper trattare con l'altro è semplicemente saper trattare con la realtà, con quanto ci circonda e resiste. La realtà non è infatti un attributo o una qualità delle cose, che convenga ad alcune e ad altre no, bensì «un'irradiazione della vita che emana da un fondo di mistero» e che non può entrare sotto il principio di non-contraddizione. Indica cioè il «sacro». Questo fondo ultimo del vivere umano, che María Zambrano chiama anche «le viscere», è passività, è il patire il nudo fatto di stare in vita, il sentire l'istante che passa goccia a goccia, il tempo di pura alterazione, sentire la molteplicità, l'eterogeneità anche in se stessi, se pure possiamo parlare di «stesso» in questo strato della vita; è sentire ciò che non si può dire ed è condannato al silenzio, ma che pertanto ri-suona. Ma «saper trattare adeguatamente con l'altro» significa al tempo stesso saper trattare con l'alterità del proprio simile. L'altro è infatti il simile a cui mi lega un originario ambivalente vincolo tragico, che è al contempo desiderio e invidia. Se nel desiderio - dice María Zambrano nelle pagine folgoranti dedicate al sentimento dell'invidia, sempre in "El hombre y lo divino" - l'altro viene ricondotto all'uno, si trasforma nell'uno; l'invidia mantiene invece ostinatamente l'alterità dell'altro, alla quale non può rinunciare, vivendo sempre fuori di sé, sotto lo sguardo che dell'altro ha introiettato in sé. Il termine stesso "invidiare" esprime il «dentro» presente in questo guardare all'altro. Un vedere l'altro non lì fuori dove realmente è, ma in un abissale dentro allucinatorio che non mi permette la solitudine necessaria, implicandomi sempre nel simile, di cui rimango l'ombra ossessionata. Eppure solo nel vedermi nell'altro mi vedo in realtà, solo nello specchio dell'altra vita simile alla mia acquisto la certezza della mia

realità.

Come uscirne? Che fare di questa sorprendente presenza che ogni vita ha per ciascuno? Come conquistare una libertà di movimento, una libertà nel legame di convivenza? Ma si può uscirne del tutto tagliando i ponti con quella realtà senza fondo che ci sorregge? L'essere umano è destinato a complicarsi la vita. L'uscita possibile può darsi solo in un esodo che sia al tempo stesso un addentrarsi maggiore. Se infatti si perde il contatto con la realtà, si delira: delira la ragione in una pura forma senza vita, impassibile e senza tempo; e delira la vita in un vagare spettrale senza figura, in una dispersione umiliata e rancorosa. Perdere l'intimità con il nostro luogo di circostanze produce un vuoto, in cui vengono a fluttuare gli oggetti della mente che esauriscono il loro essere in ciò che di essi è pensato, e in cui il dire diviene solo il dire dell'essere, quale presunto fondamento unitario. D'altra parte alla realtà, che non mostra il suo volto all'intelligenza, succede qualcosa di peggio: viene bloccata nel suo bisogno di trascendersi, si ripiega in una realtà senza luogo come quella dei morti viventi, degli spettri che vagano «fuori» agitando la loro presenza, e la cui voce resta puro grido e gemito, cruda manifestazione dell'inconfessabile.

Ora, con la conoscenza dell'uno e l'idea dell'essere, la filosofia è entrata in un conflitto intestino, a lungo anche vittorioso, con la molteplicità di ciò che sarà sempre altro, e che troverà forma solo in alcune elaborazioni filosofiche che hanno saputo alleare il sapere con la pietà, l'«entrare in ragione» con l'«entrare in realtà», creando l'equilibrio senza distruggere le differenze, avendo cura che tutte le specie di «altro» non siano distrutte dall'Uno. Il pensiero che "si sistema" in un'architettura, in una formulazione ideale, seppellisce invece i gesti del pensiero, la sua esperienza vitale che pure lo sostiene e lo fa germinare, sotto le fondamenta di una costruzione, in un atto simile a un sacrificio rituale, e fa ancora fatica - scrive María Zambrano in «Poema e sistema», presente in questo volume - ad accettare come filosofia «il pensiero che scorre per altri alvei», come quello di Nietzsche, di Dilthey o di Ortega.

Per María Zambrano, come già per Nietzsche, la «volontà di sistema» è «volontà di menzogna», di una verità semplice e unitaria che non dà conto degli innumerevoli fili che formano le testure della realtà. Ma in lei questo trova corrispondenza anche nell'ambito delle forme sociali della convivenza, ha la sua «umanizzazione» nel principio di tolleranza: «la democrazia - scrive infatti in "Persona y democracia", un testo del 1958 - è il regime dell'unità della molteplicità, quindi del riconoscimento di tutte le diversità, di tutte le differenze. L'assolutismo, e anche i suoi residui operanti in seno a un regime democratico, ha invece in conto solo una determinata situazione».

D'altra parte la vita molteplice, che è anzitutto dissipazione e confusione, di fronte alla verità pura si sente umiliata, non riconosciuta, ed entra in clandestinità. Andrà cercandosi fra le tenebre, autodivorandosi, lontana dalla luce ostile, e solo occasionalmente placata, espressa, dai generi letterari; nella tragedia come nella poesia, che a loro volta, però, hanno creduto di poter formare un regno a parte, magari il regno degli inferi. La radice da cui poeticamente è nato il pensiero si è scissa in una coppia nemica in brevissimo tempo. Come brevissimo è il tempo che passa dal poema di Parmenide all'«antipoetica prosa di Aristotele». Così il filosofo e il poeta si sono allontanati sempre più l'uno dall'altro in un'ostilità che ha reso i «poeti rancorosi» e i «filosofi sprezzanti».

Per uscire da questo vicolo cieco occorre tornare sui propri passi e cambiare sguardo; per poter vedere la corrente d'acqua che sempre scorre, magari sotterraneamente, nelle fondamenta di ogni città ritrovando l'amicizia e l'intimità perdute in un gesto di "liquidazione" (nella primaria accezione del rendere fluido) del logos (il «logos del Manzanares», come lo chiamava Ortega), che sappia sentire e accogliere le «forme intime» che configurano una vita, le «categorie della vita». Non si tratta di un semplice atto di «pietà», in senso pietistico, verso ciò che è abbandonato, ma di una stretta necessità, una necessità vitale. Fornire un alveo ai

movimenti di vita più intimi è per María Zambrano la sfida vitale che il suo filosofare assume.

Quel compito che Nietzsche aveva lasciato al futuro. Nella "Gaia scienza", in un aforisma dal titolo «Qualcosa per i laboriosi», aveva infatti scritto: «Ogni specie di passione deve essere sottoposta singolarmente a matura riflessione attraverso tempi, popoli, individui grandi e piccoli: il loro intero discernimento e tutte le loro valutazioni e chiarificazioni delle cose devono essere posti in evidenza. Fino a oggi tutto quanto ha dato colore all'esistenza non ha ancora avuto una storia: o dove mai si è avuta una storia dell'amore, della cupidigia, dell'invidia, della pietà, della crudeltà?». E María Zambrano assumerà questo laborioso lavoro: l'amore, la pietà, l'invidia, il rancore, la morte, le viscere saranno le condizioni di esistenza cui dedicherà innumerevoli pagine della sua vasta opera. Ma con un differente proposito: esse saranno infatti le forme intime, attraverso cui cercherà di allegare la diversità e dispersione dell'esistenza data alla profondità filosofica, riportando quest'ultima su un «cammino di vita», in un mutuo convincimento. E qui si collocano anche la critica al «freudismo», «una delle religioni» che «popolano clandestinamente» la nostra epoca; come pure le riserve sugli esiti estremi della filosofia dello stesso Nietzsche.

Per María Zambrano, Freud è colui che ha avuto il coraggio di riconoscere e di essere lucido testimone della nuova infermità ancora senza nome che il nostro secolo manifesta: «non un'infermità che si ha, ma che si è», perché infermo è qui il centro stesso della nostra vita, che si è fatto ora problematico. Inferma è l'anima umana; e Freud ha «la genialità e l'audacia» di arrischiarsi a curarla intraprendendo «un cammino difficile e disseminato di pericoli», e lo percorre fino in fondo. Egli comprende che la prima condizione della psiche è di mascherarsi, ma al tempo stesso essa tende a esprimersi, in qualche modo; come qualcosa di recluso che «ha bisogno di mostrarsi per essere percepito da qualcuno che gli somigli», in un continuo gioco di fuga e apparizione, di richiamo e mascheramento. Per questo Freud - che ci avverte che ogni anima umana se non raggiunge una chiarezza su se stessa può cadere in balia delle ombre, posseduta dalle «realità respinte» che pensavamo di aver sconfitto - elabora un metodo, una «via di astuta dolcezza», capace di accedere nel «recinto» dell'anima umana la quale si difende quando qualcuno tenta di avvicinarla; e che quindi occorre sorprendere quando crede di non essere vista, «quando crede di uscire senza essere notata».

Ma Freud non si ferma qui, ossia ai «diritti della realtà soggiogata», e María Zambrano non è disposta a seguirlo quando egli arriva a definire «dogmaticamente» il luogo della psiche e in base a ciò l'intero essere umano, elevando l'inconscio a unica realtà, «dominatrice di tutte le altre». Col ridurre la psiche a libido, a una forza oscura e cieca, e come tale terribilmente tragica, e la vita umana a essa, Freud, per María Zambrano, la fa regredire al di qua di ogni possibilità di trascendenza, fornendo alla fine un farmaco che nasconde un veleno.

Nell'ambiguità del tempo appena trascorso, «ricco di forme di pensiero inquiete», aurora che promette nuova luce, María Zambrano colloca poi la figura di Nietzsche come uno dei protagonisti di «questo tempo ambiguo [...] un 'eroe dell'estremismo'». Egli porta infatti fino all'estremo il processo di distruzione della filosofia, nel suo affanno di cercare le origini. Ma soccombe nell'impresa di scoprire i principi, i fondamenti, le origini del sapere (desiderio che è proprio della filosofia stessa), in un anelito che è insieme quello di raggiungere il proprio Io originario, quello dell'«uomo che sogna di vedersi oltre il proprio essere», per scoprire «ciò che si era quando ancora non si era qualcosa».

Distruggendo l'idea dell'essere come fondamento, distruggendo quindi la filosofia, e instaurando la vita come «vero» e unico valore, Nietzsche entra in un «labirinto pieno di incantesimi», regredendo a un mondo magico nel quale, non essendoci orizzonte né oggettività, «gli oggetti sono sortilegi pericolosi, centri di alienazione». Instaurata la vita come realtà suprema, sorge cioè in Nietzsche il poeta che travalica i limiti della conoscenza filosofica. Se infatti Nietzsche filosofo esige che il pensiero inizi con lui la sua storia, Nietzsche poeta sogna di pronunciare la parola originaria. E Nietzsche, «il poeta soffocato dal filosofo», rimane la vittima dell'estremismo dell'una e dell'altra forma di

conoscenza. Così si viene a spiegare, per María Zambrano, anche l'«eterno ritorno», uno stato d'animo più che un'idea, come espressione di «un volo ascensionale che cade», «simbolo chiarissimo di una brama e di un amore ribelli all'oggetto». Ora, per María Zambrano non si tratta della vittoria dell'uno sull'altro (del poeta o del filosofo, della vita, dispersa e soggiogata o della ragione imperante) che finisce inevitabilmente in comune sconfitta, ma di una conciliazione che è la vittoria comune su quelle resistenze che si oppongono a felici unioni. Si tratta cioè di un atto di riscatto, simile a quello del vero scrittore nei confronti delle parole (come viene mostrato in «Perché si scrive»). Nello scrivere, infatti, a differenza che nell'espressione immediata del parlare, ci si assume una completa responsabilità, in quanto derivante integralmente dalla nostra persona. Lo scrivere, a differenza del parlare, non è dettato da urgenze e sollecitazioni esterne, da circostanze assedianti da cui la parola ci libera, ma solo momentaneamente, e che subito dopo torneranno ad assalirci: in una vittoria continua, che nasconde una profonda sconfitta. «E da questa sconfitta intima, umana, non di un singolo uomo ma dell'essere umano, nasce l'esigenza di scrivere.» Lo scrivere è quindi un rifarsi della sconfitta subita, che però può essere vittoria solo sullo stesso terreno in cui si è subita la sconfitta: le parole. Nell'atto dello scrivere le parole sono trattenute, sottoposte a ritmo; il trattenere sta all'origine stessa dello scrivere. Mentre nel parlare c'è un liberare le parole, un distaccarsi da esse «che può anche essere un loro distaccarsi da noi». La vittoria sulle parole che si consegue nella scrittura è una vittoria sul loro tradimento, ma, come ogni vittoria umana, non deve essere un'umiliazione dell'avversario, ma una riconciliazione: il «ritrovamento di un'amicizia perduta». E' quindi una vittoria sulle parole che salva dalla loro vacuità e transitorietà. Altrimenti non potrebbe esserci gloria per l'uomo-scrittore, la gloria di un potere di comunicazione, di comunicare un segreto, «ciò che non si può dire» e che si rivela anzitutto allo scrittore mentre scrive. Perché il segreto ha bisogno di fissarsi e comunque «non smette di essere tale per chi lo conosce scrivendo». Esso si mostra, ma non si rende spiegabile; lo scrittore, nella sua solitudine che è anche una sorta di epochè dalle parole, incappa in una verità che non si spiega, la trova per primo e la passa agli altri, lasciando che sia il suo pubblico a sviscerarne i significati. Lo scrivere è anzitutto un atto di fedeltà verso ciò che «chiede di essere tratto fuori dal silenzio», e ciò che lo scrittore comunica è anzitutto la necessità di comunicazione con quanto è segreto, che solo nello scrivere può fissarsi e mostrarsi allo scrittore stesso, come partecipe di una comunità col pubblico che coesiste con lui fin dall'inizio. Un compito difficile, perché necessita di misura: una cattiva trascrizione, un'ingerenza delle proprie passioni da parte dello scrittore, distruggeranno questa fedeltà. Perché lo scrittore non deve esibire se stesso in un atto narcisistico, anche se da sé trae ciò che va scrivendo.

Ma se la sistematizzazione e il ricondurre a unità restano comunque gli elementi imprescindibili del pensiero filosofico, e se la forma del sistema, in cui si è fatta per lo più coincidere la filosofia, si fonda su un non sapere trattare adeguatamente con l'altro, forse la forma di un "sistema circolatorio" simile a quello cui presiede il cuore può essere più adeguata alle circostanze. Il cuore, su cui molta cattiva letteratura è stata fatta, è assunto qui da María Zambrano nella sua umile funzione. Metafora e reale carnalità vivente, "identità pulsante", il cuore è la voce silenziosa, il suono e il ritmo che raggiunge l'anima; la sua profondità è un «appello amoroso». Il cuore non è un organo che può dirsi separato e senza tempo, come la mente, come il «motore immobile» di Aristotele in cui la vita non circola. Il cuore è uno spazio che si apre all'esterno non con un gesto di cattura, ma in una sorta di sintesi passiva, di «passività attiva», la passività di uno spazio accogliente che fa entrare in sé «ciò che vaga fuori». Il cuore dà spazio, accoglie in sé il tempo e unisce il suo «lavoro» a quello umile e disperso delle altre viscere, lavoro costante di un'opera consuetudinaria, ma nella cui consuetudine è insito il rischio mortale. Attraverso di esso i sensi si fanno uno con l'anima, e le viscere si trascendono in respiro, entrando in una danza ritmata,

in una sincronia dettata dal ritmo e dal tempo, che sincronizza la vita propria con la storia e la vita tutta. In un'unità che non solo rispetta le differenze, ma di esse ha bisogno.

A questo si lega la necessità di un sapere dell'anima, che secondo le parole di Max Scheler è «un ordine della nostra interiorità», il legame d'intimità col mondo, «un frammento di cosmo» che l'essere umano porta in sé, e che per María Zambrano non può essere dato puramente in gestione alla scienza psicologica. La pietà è l'essenza stessa dell'anima, e il suo sapere è un «sapere delicato» che come una farfalla ("psyche") facilmente può rimanere soffocata, come facilmente può volar via. Di rado la ragione è riuscita a imprimersi un'agilità che le permettesse di trattarla adeguatamente. Solo un «sapere più ampio e radicale», una «ragione vitale», può farlo.

L'anima, potremmo anche dire, è come una mano che cerca senza chiarezza il contatto con le cose, la familiarità con esse, quasi la mano di un cieco che rinnova l'intimità con le cose di tutti i giorni, che non è sufficiente siano quotidiane perché vi sia con esse confidenza. Il sapere dell'anima non è conoscenza intellettuale né in questa traducibile, ma in certo modo la sostiene perché rinnova la fiducia nel mondo, senza la quale andrebbe fluttuando, per quanto grande sia la sua esattezza e chiarezza. E' una forma primigenia di conoscenza, che, prima che un enunciato, è un'attitudine e un agire (le sue domande sono infatti: chi sono io? qual è il mio destino? come devo muovermi in questa circostanza? Mentre quelle dell'intelletto sono: cos'è l'essere? le cose?). Il sapere dell'anima ha cura di questo luogo dell'intimità senza parola, dove regna piuttosto un'impercettibile armonia, che distrutta diventa ingovernabile tumulto, discordia e ribellione senza fine.

Il sapere dell'anima è mediatore tra l'essere e la vita, tra ciò che converte il molteplice disperso e la vita come anelito all'essere riconosciuta, unificata nel luogo che la verifichi, attraverso un pensiero che non fonda né edifica, ma che è piuttosto un esercizio di accordi e vibrazioni, in un ordine musicale più che architettonico. Unità-armonia, quindi, unificazione vivente, capace d'integrare la rigorosa unità dell'essere, rappresentata nel concetto filosofico, e la molteplicità con cui l'immagine poetica rappresenta la vita, unendole in molteplici nozze. Unità che non annichilisce, che non confonde le differenze ma le riconosce e le mette in legame, le fa entrare in un ritmo, in un gioco in cui ciascuno paga un pegno. Il pegno che sempre si paga per riscattare la propria presenza e poter entrare nel gioco comune.

Torna ancora qui in mente il parallelo con lo spazio della città, lo spazio politico della democrazia, la quale può prendere anima e calore solo da questo sentimento fragile e semiclandestino che è un desiderio creativo di forma da parte di chi appare anonimo, senza volto, o umiliato. Essa infatti non promette felicità future, utopie a venire, né ciò che dà il senso delle cose, ma è "semplicemente" ciò che fa entrare nel gioco comune, che produce possibili accordi. Per questo «l'ordine di una società democratica è più ricerca di un ordine musicale che architettonico», afferma María Zambrano in "Persona y democracia", e sarebbe una vera e propria trasformazione, aggiunge, se la storia, che sempre inizia con un atto di fondazione, provenisse un giorno felice dalla musica, da un ordine cioè che armonizza le differenze con la sapienza del contrappunto.

La filosofia, quindi, deve riprendere la sua «funzione medicinale», di balsamo che cura i lembi di una ferita tragica, così come il suo essere «cammino di vita» che va aprendo orizzonti, un cammino fatto inizialmente di tracce e passi che quando giungono a disegnare un tracciato che si stacca dal terreno circostante può rendersi visibile come cammino. Ed è il cammino che dà ordine al paesaggio. Un cammino che esige dal pensiero anche una molteplicità di forme e di generi. Magari da rintracciare nella tradizione perduta, nella storia apocrifia della filosofia, come quella delle Confessioni o delle Guide. Generi propri del pensiero mediatore, che appaiono come il «risvolto dei sistemi filosofici», nei quali la verità e le sue ragioni si oggettivano senza conservare quasi traccia dell'uomo concreto, della persona individuale che le formula, né segnalare quella a cui vengono rivolte. La

Guida, come la Confessione, è stato un genere intermedio fra questi due estremi: da un lato la superbia e il mascheramento del sistema filosofico, dall'altro un certo compiacimento della dispersione e del capriccio, un certo narcisismo. La Guida, che è sempre rivolta ai «perplessi», come ben ha colto Maimonide, è sempre polarizzata sul suo interlocutore; è sempre aperta al «sorriso dell'esperienza» ironicamente insinuante di fronte alla scienza; è una mappa, una carta della terra, «per navigare tra un labirinto di scogli». Non mi dice cosa devo pensare, ma mi indica in quale orizzonte mi trovo, e può indicarmi un'apertura possibile in cui potermi infilare, dove non sembrava esserci passaggio alcuno, dove sembrava esserci solo un'aporia.

NOTA ALLA PRESENTE EDIZIONE.

Rileggendo l'«Avvertenza» pubblicata per la prima volta nel 1950 nella Biblioteca filosofica di Losada e riproposta nella presente edizione, non ho nulla da smentire riguardo a quanto vi viene detto. Sono state effettuate soltanto le inevitabili correzioni degli errori editoriali e grammaticali.

Ho anche rinunciato ad aggiungere eventuali note; il mio intento è infatti di offrire questo "Verso un sapere dell'anima" così com'era quando lo consegnai per la prima edizione, senza togliere o aggiungere nulla di quell'incertezza che appare in tutto ciò che ho pubblicato. Si danno qui, nel loro germinare, le due forme di ragione - quella mediatrice e quella poetica - che hanno guidato tutta la mia attività filosofica, se di questo si è veramente trattato, far filosofia, dato che una costante della mia vita è stata quella di sottopormi alla prova della rinuncia alla filosofia; voglio pertanto esporre qui, per la prima volta in modo unitario, il breve racconto dei tre momenti in cui sono stata più vicina al punto di abbandonarla.

Il primo credo di averlo riferito in un testo già pubblicato, anche se praticamente sconosciuto, "Il compagno Caravia Hevia", a lui dedicato in omaggio alla sua terra, Oviedo, da cui non si allontanò mai. In questo testo ho espresso la sensazione provata di non poter proseguire nello studio della filosofia, proprio nel momento in cui iniziavo a studiarla, attratta in ugual misura dall'«oscurità» di Zubiri e dalla chiarezza, trasparenza direi, del pensiero di Ortega y Gasset, che a quel tempo spiegava Kant.

Tra questi due poli in cui ero catturata, e che mi davano la sensazione che mai sarei arrivata a comprendere nulla, fu l'ironia di Caravia Hevia, mio compagno di studi, a tenermi compagnia, paradossalmente: dal momento che tale ironia mancava, o almeno così credevo allora, di misericordia, di quella misericordia presente nei romanzi spagnoli, o almeno in quelli più significativi. Si è detto che nel romanzo deve emergere la pietà e l'ironia: così accade secondo Flaubert nell'opera esemplare di Cervantes. Io la pietà non la vedevo da nessuna parte; trovavo solo assoluti impenetrabili: la chiarezza orteghiana e l'impenetrabilità del pensiero di Zubiri, che mi venivano offerti con poca pietà. Ma alla fine l'ironia di Caravia finì per attirare anche la pietà.

Non comunicai a nessuno la mia decisione di abbandonare lo studio della filosofia, finché un giorno indimenticabile, credo del mese di maggio, entrò un raggio di luce attraverso una tendina nera che copriva una delle fessure dell'edificio di San Bernardo che davano su un patio. Il professor Zubiri stava spiegando niente di meno che le Categorie di Aristotele. In un attimo io mi ritrovai, non tanto presa da una rivelazione folgorante, quanto pervasa da qualcosa che si è sempre rivelato più adatto al mio pensiero: la penombra toccata d'allegria. E allora, in silenzio - nella penombra, più che della mente direi dell'animo, del cuore -, si dischiuse a poco a poco, come un fiore, la netta sensazione che non avevo forse alcun motivo per abbandonare la filosofia. Così, come se si trattasse di un fatto naturale, quell'estate mi immerse nella lettura dell'"Etica" di Spinoza e della "Terza Enneade" di Plotino.

La seconda volta che fui tentata di allontanarmi dalla filosofia fu quando mi sentii attratta dal pensiero, allora comune per una certa classe di giovani, dell'importanza di ricostruire la Spagna, proposito che guidava la Federazione universitaria scolastica: la gloriosa e dimenticata F.U.E., che si dichiarava apolitica ma che in realtà era politica nel senso più nobile.

La mia terza «rinuncia» alla filosofia coincise con le elezioni politiche nelle quali mi impegnai con grande ardore e che portarono alla costituzione della Repubblica. Una personalità importante, Luis Jiménez de Asúa, ordinario di Diritto penale, mi offrì un seggio nel Partito socialista, avendo il potere di farlo. Se avessi accettato l'offerta avrei fatto parte di quelle Corti straordinarie a cui appartenevano, tra altre personalità di rilievo, Unamuno e Ortega. Il loro presidente, il socialista Julián Besteiro, aveva rinunciato alla cattedra di Logica per dedicarsi alla politica; fu un vero kantiano nel dirigere queste Corti, così belle e decisive. Ma io, da ragazzina qual ero, rinunciai a occupare un seggio nella seconda tornata, dato che nella prima non era possibile per una donna né eleggere né tantomeno essere eletta.

Dire che quell'estate non provai un certo rimpianto sarebbe come voler nascondere qualcosa. Tuttavia mi accadde quanto segue: tornata a casa dall'incontro con Luis Jiménez de Asúa, a cui avevo detto che il socialismo mi era molto vicino ma che io non ero adatta alla politica, mi misi a studiare la Storia della filosofia, in particolare il capitolo sui pitagorici. A un certo punto mio padre entrò nella mia stanza e, con un rispetto non privo d'intimità, mi chiese se per caso avessi qualche dubbio sulla decisione appena presa; gli risposi, dopo una breve pausa, che quello che mi interessava davvero in quel momento era ciò che stavo facendo, ossia continuare a studiare i pitagorici. Mio padre, che per tutto il periodo fino alla nascita della Repubblica era sempre stato socialista, mi baciò in fronte e si ritirò in silenzio.

Più tardi, volente o nolente, mi ritrovai in piena guerra di Spagna a sacrificare tutto in nome di ciò che credevo vero e giusto, in nome della causa che pensavo essere quella che sosteneva la verità e la giustizia, seppur sempre relativamente. Fu così che mi accorsi di essere ormai preparata a vivere e non solo a pensare la relatività dell'assoluto.

La mia attività durante la guerra, tra le fila dei moderati, fu intensa e ostinata, come lo era stata la mia vocazione filosofica, che senza dubbio stava alla sua base dandomi forza, così come, anche se in modo diverso, la filiazione kantiana di Julián Besteiro lo sostenne dapprima in qualità di presidente delle Corti costituzionali e in seguito nella sua permanenza a Madrid, la cui resa segnò la fine della guerra e la sconfitta totale della causa repubblicana e liberale. Morì kantianamente com'era vissuto, rinunciando perfino alla sua cattedra, quest'uomo esemplare di nome Julián Besteiro. La sua vocazione filosofico-kantiana era rimasta intatta e aveva sostenuto tutta la sua attività politica, inclusa la sua agonia nel carcere di un paese che aveva smesso di essere propriamente il suo per cadere nelle mani di un assolutismo senza nome.

Senza volermi paragonare a questo alto esempio d'umanità, mi permetto di affermare, poiché non si tratta di essere né superiori né inferiori, di aver trascorso tutta la mia vita nella stessa fedeltà all'essenziale dell'attività filosofica, cioè l'etica del pensiero stesso, l'etica di cui ritroviamo la purezza adamantina nell'"Etica" di Spinoza e nella profondità singolare, unica, di Plotino, mediatore tra tutto il pensiero antico, con la sua religione recondita, e la nuova epoca cristiana, alla quale consegna quel pensiero più puro e intatto. Se egli stesso non abbracciò la nuova religione, non fu per afflizione dell'animo ma per amore verso la purezza del pensiero. Così, com'è risaputo, nella nuova e trionfante religione, già cattolica, la filosofia di Plotino occupa un posto decisivo nella sua teologia: il «Dio da Dio, Luce da Luce» del simbolo di Nicea è letteralmente di Plotino. Ciò che si trova in Plotino è insomma l'universalità di una religione della luce, religione che spesso, al di là del cerchio filosofico, si ritrova in alcuni poemi, in qualche poeta, come cifra ultima della sua poesia: in Federico García Lorca ad esempio, quando dice in una poesia, quale cifra ultima del suo sentire: «Vado cercando una morte di luce che mi consumi».

L'amore e la morte, eluse dalla filosofia pura, mi diedero coraggio quando scoprii l'«ordo amoris», ad esempio, di Max Scheler, per me più decisivo del concetto di angoscia di Kierkegaard. Mi sono sentita più legata alle «ragioni d'amore» a cui si riferisce Ortega y Gasset nel suo libro aurorale, e per me definitivo, "Meditazioni del Chisciotte", dove si esplicita ugualmente la necessità gioiosa di scoprire il «logos del Manzanares». Anche se il mio pensiero ha attraversato luoghi in cui quello di Ortega y Gasset non ha voluto entrare, io mi considero sua discepolo per questo salvare le circostanze platonicamente (non per adattarsi, come si è inteso in seguito) e per la fedeltà alla lingua, fedeltà che potrebbe sembrare riduttiva mentre è fedeltà al verbo che ci è stato consegnato, fedeltà alla lingua spagnola. In questo momento non mi sembra necessario dire altro nell'offrire a un eventuale lettore questo mio libretto, in cui si segue la traiettoria, la nascita della ragion poetica, giunta a me quasi alla cieca, nella penombra dell'essere e del non essere, del sapere e del non sapere, nel luogo in cui si nasce e si dis-nasce, che è il più appropriato, il più proprio al pensiero filosofico. Quanto più consegnato, tanto più vivente, quanto più passivo, tanto più ardente, quanto più, all'apparenza, abbandonato, tanto più attivo. Data la povertà dell'offerta versata in questo libro, sia a mia discolpa il fatto che esso è stato scritto quasi interamente nell'immensità dell'esilio.

Madrid, 1986

AVVERTENZA.

I saggi che compongono questo volume sono stati pubblicati in differenti riviste spagnole e americane nell'arco di tempo che va dal 1933 al 1944. L'ordine con cui appaiono nel volume non corrisponde a quello in cui furono scritti e pubblicati; senza eccessive forzature li ho raggruppati per temi e problemi predominanti. Solo il primo, «Perché si scrive», rispetta la cronologia, dato che è anche il primo che mi sono azzardata a pubblicare nella "Rivista d'Occidente" del maggio 1933. A esso devo forse gran parte del coraggio necessario a riunire dopo tanto tempo scritti già pubblicati, dopo che - in più - si sono verificati eventi talmente decisivi da lasciare inevitabilmente un segno: una linea divisoria tra il prima e il dopo. Vedere e sentire che ciò che abbiamo fatto prima rimane sempre nostro dopo dà una certa fermezza, fermezza priva di aggressività o di rigida sicurezza, ma capace di produrre al contrario una tranquillità predisposta a ogni indulgenza, perfino alla più difficile: sorridere un po' di se stessi.

Indulgenza e sorriso compensano il timore di altri momenti, quel timore che accompagna sempre ogni vocazione come segno della sua autenticità. Le pagine che si riferiscono a ciò che abbiamo chiamato il «prima» (evidentemente si tratta del prima della cosiddetta Guerra civile spagnola) non son altro che il residuo insopprimibile di un'ultima necessità d'espressione che il timore non ha potuto piegare interamente. Timore di fronte alla trascendenza del pensiero filosofico; timore quasi sacro di fronte alla purezza di un pensare che, come tutta la purezza umana, è fatto di un'esigenza infinita e implacabile; timore quasi superstizioso di fronte ai nomi dei grandi filosofi, sottratti al trascorrere del tempo; timore anche, e non poco consistente, di fronte al pensiero vivente dei miei maestri. In seguito, in solitudine, dovendo affrontare in proprio i rischi della vita e della morte, il timore è svanito. Il timore ci assale infatti quando siamo circondati da sicurezze e tremiamo all'idea di non meritare ciò che ammiriamo. Ma quando non si possiede altro che il rischio, non si può temere nulla, e ciò che si desidera torna allora a presentarsi: sentiamo in quell'istante che esso ci giunge in tutta purezza e legittimità, poiché solo ciò che non si è potuto smettere di amare, neppure amandolo, ci appartiene.

Sembra che dover rinascere sia condizione della vita umana; dover morire e risuscitare senza uscire da questo mondo. E la vocazione è l'essenza stessa della

vita, ciò che la fa essere vita di "qualcuno" oltre che vita, "una" vita. Ciò che si offre nelle pagine seguenti è proprio questo: impronte, segni di una vocazione, di un amore ingenuo e spontaneo che la solitudine, il rischio e l'angoscia hanno fatto morire e risuscitare.

1.

VERSO UN SAPERE DELL'ANIMA.

Ogni epoca trova una sua giustificazione di fronte alla storia per la scoperta di una verità che in essa acquista chiarezza. Quale sarà mai la verità della nostra epoca? Quale la sua manifestazione? Le verità hanno i loro precursori, che scontano con la pena dell'oblio la colpa di aver visto lontano.

Ma i precursori si riconoscono soltanto dalla pienezza della verità che li ha preceduti; solo dal possesso di questa verità si comprende il significato delle loro enigmatiche parole. Unicamente nella verità rischiarata si riconosce la verità seminasosta.

La rivelazione a cui stiamo assistendo nei tempi odierni è quella dell'uomo nella sua vita, rivelazione prodotta dalla Filosofia che, a sua volta, in essa si rivela. Dalla Filosofia che impiega i suoi strumenti razionali per gettar luce sulla Scienza, «Scienza delle scienze», si è tornati, senza tuttavia disperdere tale eredità, a un fatto sorprendente e assolutamente meraviglioso: la Filosofia, il pensiero in tutta la sua purezza, si lancia con l'impeto della passione non per divorare se stessa, come solo la passione fa, ma per indugiare opportunamente e portarci intatta la preda, prima che questa possa sfuggirle.

La passione da sola mette in fuga la verità, che, suscettibile e agile, riesce a sottrarsi alle sue grinfie. La ragione da sola non riesce a sorprendere la preda. Mentre passione e ragione unite, o meglio, la ragione appassionata che si slancia con impeto ma sa poi trattenersi al momento giusto, riescono a catturare senza danno la nuda verità.

La Filosofia è quindi, come diceva Platone parlando di Pitagora, «cammino di vita». La verità è l'alimento della vita, che tuttavia non la divora ma la tiene in alto, fissandola infine nel tempo, poiché «il tempo passa e la parola del Signore resta». Così, l'essere consapevoli che nel tempo in cui viviamo si porta alla luce della ragione una verità, ci conforta e ci aiuta a sopportare l'angoscia di passare con esso. «Tutto scorre» sarebbe la grande consolazione dei Quietisti se nel tutto non fossimo compresi anche noi, se con il tempo che passa non passasse anche la nostra vita. Aggrappandoci alla verità, alla nostra verità, legandoci alla sua scoperta per averla accolta dentro di noi, fissandola nel nostro essere, sentiamo che il nostro tempo non passa, o almeno non invano. Del suo passare rimane qualcosa, come nel fluire dell'acqua del fiume, che scorre e si trattiene. «Tutto scorre»: scorre l'acqua del fiume, però il fiume stesso e il suo letto rimangono. E' necessario che ci sia un percorso, e il percorso della vita è la verità.

E' indispensabile che un fiume abbia un letto, altrimenti non si avrebbe un fiume ma un pantano. Potendo sfuggire, l'acqua avrebbe l'illusione momentanea di aver ottenuto la libertà, di aver riacquisito l'integrità della sua potenza. Ma la potenza si esaurisce in assenza di argini; anche con il solo ostacolo rappresentato dalla sua estensione illimitata, la furia dell'acqua incanalata scenderebbe sopraffatta sulla pianura sterminata. Il letto serve al fiume tanto quanto la furia della corrente dell'acqua che scorre in esso. Ed è un bene che la vita si precipiti di corsa: lo sfuggire della semplice presenza fisica che cade nelle pieghe del tempo, l'angoscia di passare, si trasforma nella gioia di essere in cammino. Ciò che fa la Filosofia quando è fedele a se stessa è precisamente mostrarci tale percorso, rivelandosi dunque una guida, un cammino di vita.

Ma tale cammino è composto inizialmente dai passi, tracce, e solo quando una linea segnata lo distingue dall'estensione inanimata che lo circonda possiamo vederlo, come accade ai giorni nostri. Cominciamo a sentire che la nostra vita scorre,

vincolata e libera, nell'alveo di una verità che ci si rivela, e da lì iniziamo a comprendere pensieri di fronte ai quali saremmo forse rimasti insensibili, o al contrario colti da uno stupore, impossibile da tradurre in idee. Ci sono due modi di reagire di fronte ai pensieri che sono stralci o parti di un pensiero più radicale, ancora sconosciuto: uno è quello di rimanere insensibili alla verità che indicano, l'altro è di rendersi conto, per una forma di sensibilità generata dalla necessità che abbiamo di quella verità, che essa è lì ma non possiamo incontrarla direttamente. E' la conoscenza a provocarci la sete che ci conduce alla roccia sotto cui sgorga l'acqua, senza però permetterci di portarla alla superficie.

Al contrario, quando viviamo in contatto con un pensiero ultimo, rivelatore, abbiamo anzitutto un orizzonte da cui ci sentiamo presi e anche uno strumento tecnico per situare e collocare con ordine i problemi, i pensieri; il cammino da ordine al paesaggio e permette di muoversi verso una direzione precisa.

Così ci sentiamo di fronte alla rivelazione che ci offre la Ragione secondo il suo nuovo significato: quello di essere guida, cammino di vita.

In questo cammino avvertiamo la necessità di un sapere dell'anima, di un ordine della nostra interiorità. A ciò mirano gli scritti postumi di Max Scheler, "Ordo Amoris" e "Morte e sopravvivenza". La sua impostazione deriva da Pascal e Spinoza da un lato, e da Nietzsche dall'altro. Il Pascal della frase ripetuta e abusata fino a farle dire il contrario: «Ci sono ragioni del cuore che la ragione non conosce», lo Spinoza dell'"Amor Dei intellectualis" e il Nietzsche che cercava un superuomo; come asse portante l'idea cristiana dell'uomo quale essere che muore e ama, che muore con la morte e si salva con l'amore.

Max Scheler reclama energicamente un ordine del cuore, un ordine dell'anima che il razionalismo, più che la ragione, ignora.

La cultura moderna ha espulso da sé l'essere totale dell'uomo per occuparsi soltanto del suo pensiero, dalla scoperta dell'uomo come "res cogitans" fino a scienze non propriamente filosofiche. Cartesio scrisse un "Trattato sulle passioni", e qualche tempo dopo Spinoza un'"Etica" in cui la psicologia è ancora Metafisica, poiché lo studio e la classificazione naturalista delle passioni vengono indirizzati verso un sapere superiore dell'uomo e della sua vita; le passioni, quali strumenti, vengono studiate allo scopo di trovare una vita felice, una vita eterna. (1)

Immediatamente il processo si accelera, precipita. Leibniz e gli inglesi - Hume e Locke - scrivono solo sull'Intelletto umano. Kant elabora la sua Filosofia della ragione e del soggetto etico. Già qui si trova l'uomo, o meglio, è a partire da qui che comincia a esserlo, ma in un senso diverso da quello che ci interessa adesso. Ma la cosiddetta «psiche», la cosiddetta «anima», che fine ha fatto? Fu incaricata la Psicologia scientifica di studiarla, e la Psicologia applicò all'anima i suoi metodi scientifici. Che cosa siamo venuti a sapere dai suoi risultati?

In realtà l'anima rimaneva una sfida; da una parte infatti la Ragione dell'uomo illuminava la natura; dall'altra la ragione era il fondamento del carattere trascendente dell'uomo, del suo essere e della sua libertà. Ma tra la natura e l'Io dell'idealismo rimaneva quel frammento di cosmo nell'uomo a cui si è dato il nome di "anima".

Che cosa ne sappiamo? La natura, le forze cosmiche circondano l'uomo, ed egli ha saputo dominarle e penetrare alcuni dei loro segreti. «Le cose sono i limiti dell'uomo», ha detto Nietzsche, e questi limiti l'uomo arrivò a conoscerli.

Tuttavia esistevano due saperi distinti: un sapere che la ragione domina e un sapere poetico, non dominabile, del cosmo, della natura. E' curioso vedere come, nel secolo diciannovesimo, in cui la ragione allarga il suo dominio sulla natura, sui «fenomeni della natura», l'uomo viva personalmente nella coscienza romantica dell'invincibilità della natura. La natura per il romantico è immensa, inafferrabile, infinita, ed egli la vede nei suoi momenti di furia estrema: nella tempesta, nei fulmini, nella «montagna scoscesa», nel «mare insondabile», negli «abissi senza fine», nei «precipizi profondi della terra e del cielo». L'uomo romantico, che sottomette con la propria ragione le forze della natura come mai era accaduto prima, parla della natura poeticamente, con terrore, quasi con spavento. Ma la natura era, per l'uomo romantico, solo lo specchio in cui poter vedere

riflessa la propria anima, della quale la ragione applicata alla scienza non gli diceva nulla; l'anima, della cui conoscenza veniva incaricata la nuova scienza chiamata Psicologia «resasi indipendente dalla Metafisica».

L'anima cercava se stessa nella poesia, nell'espressione poetica. (2) Cercava se stessa nella natura impetuosa. «Gli abissi insondabili», i «precipizi senza fine», «le tempeste fragorose» erano i suoi propri abissi, le sue proprie tempeste, ottenebrate a causa dell'abbandono della luce della ragione.

Così Max Scheler, formulando un sapere del cuore, può dire: «Ciò che l'espressione simbolica 'cuore' designa non è (come ve lo immaginate voi, filistei da un lato e romantici dall'altro) la sede di stati confusi, di impeti oscuri e indeterminati o di forze intense che spingono l'uomo da una parte all'altra».

L'uomo romantico, la cui ragione assoggettava l'universo per catturare il fulmine e scomporre l'acqua, si trovava contemporaneamente assoggettato dall'incanto dell'immensità del mare o dalla capacità fulminante della scarica elettrica, come da un potere divino. Era la sua stessa anima incompresa, abbandonata dalla luce della ragione, a dirigersi verso ciò che di inafferrabile ha la natura per l'uomo, spinta da un'irresistibile forza di compensazione. Per l'uomo i fenomeni naturali si possono ridurre a formule matematiche, ma da queste formule trascende qualcosa di innominabile, di irriducibile che lascia l'uomo meravigliato di fronte al mistero della sua presenza, di fronte alla sua impressionante bellezza.

E l'uomo romantico si trovava ad avere una entità così importante come l'anima, abbandonata a se stessa e cieca, dopo quasi due secoli di ragione. Vennero così a convergere, in una confluenza pericolosa e piena di fascino, queste due ragioni del cosmo: la natura, nella sua irriducibilità a formule matematiche, e l'anima umana, nella sua estraneità alla luce della ragione. Le tempeste, i naufragi, le onde increspate, gli abissi terribili, erano naturali e umani a un tempo, erano natura e anima, erano cosmici... Da qui l'originalità dello stile dell'arte romantica, il legame misterioso tra uomo e natura. Osservando le incisioni di Gustave Doré che illustrano la "Divina Commedia", rimaniamo sempre un po' incerti: di che tipo di abissi si tratta? Sono realtà cosmiche o è la realtà della povera anima del condannato? Entrambe le cose: è la medesima realtà quella dell'abisso tenebroso, fenditura tra due montagne, e quella dell'abisso di disperazione in cui si trova l'anima condannata; natura e anima, parti dell'universo che si sono unite nell'arte romantica.

Ma sarà sempre così? Rimarranno senza luce questi abissi del cuore, rimarrà abbandonata l'anima con le sue passioni, al margine dei cammini della ragione? Ci sarà posto per lei in questo «cammino di vita» che è la Filosofia? La sua corrente dovrà continuare a straripare con il rischio di finire ridotta in una pozza? Potrà scorrere incanalata e libera all'interno del percorso che la verità apre alla vita? Ci sono sì ragioni del cuore, c'è un ordine del cuore che la ragione ancora non conosce.

In alcune occasioni però ha provato a conoscerle. Da differenti punti di vista l'uomo ha squarciato i veli che coprono l'ordine occulto della propria anima. E' accaduto nelle religioni greco-orientali, nel cattolicesimo (il protestantesimo, quasi sempre puritano, avvertiva probabilmente una certa repulsione verso questo scrutare le viscere umane), in qualche filosofo che volle lasciare la propria anima intagliata come un brillante, incastonando le passioni in geometrici cristalli di teoremi, chiose e postulati, in quelle carte postume che oggi possiamo leggere anche nella nostra lingua; (3) o in un altro pensatore ebreo, Spinoza, che andò vagando di religione in religione, errando per le differenti credenze, come altri fratelli della stessa stirpe per vari paesi. Questi due pensatori, pur a distanza di tre secoli e con molte differenze, in quanto segnati da un comune destino religioso di peregrinazioni, hanno voluto fondare un "ordo amoris". Hanno parlato in forma distinta, perché distinti sono i loro strumenti e i loro metodi, ovvero il loro modo di avvicinarsi alle cose; ma di fronte all'interrogativo indifferibile che sentiamo oggi formulare intorno alle ragioni del cuore che la ragione ancora non conosce, essi si distinguono dagli altri per la loro attenzione alle realtà profonde dell'anima, che hanno voluto illuminare con la ragione.

Ma il nostro sguardo ripercorre il ciclo della cultura che ci è familiare, cercando

un sapere sulla graziosa, adulata e abbandonata «psiche», e ciò che si vede anzitutto è il carattere frammentario e come privo di sostegno (a eccezione forse di Aristotele e Spinoza) di quanto si è detto su un argomento tanto importante e pericoloso; o al contrario un'architettura eccessiva, una rigidità derivata dall'essere giunti a questo tipo di sapere a partire da "a priori" etici o religiosi (in quest'ultimo caso, senza dubbio molto più fecondi e flessibili). O eccesso di architettura, di ipotesi, oppure mancanza di fermezza e di chiarezza piena in ciò che è stato afferrato. La farfalla in alcuni casi muore, in altri vola via. Raramente si è verificato quel miracolo di agilità della mente che le permette di trattare adeguatamente l'anima, di costruire una rete fatta apposta per catturare la realtà sfuggente della «psiche».

Dato che l'anima non è l'unica realtà dell'uomo, il sapere che la riguarda deve essere inserito in un sapere più ampio e radicale, come la navata di un edificio deve essere sostenuta dalla meccanica dell'intero edificio.

Ma questo sapere più ampio, nel quale può svilupparsi il delicato sapere intorno all'anima, non poteva essere un sapere qualsiasi, una Filosofia qualunque. Era necessaria un'idea dell'uomo nella sua integrità e un'idea della ragione ugualmente nella sua integrità. Finché, per esempio, l'uomo era un ente razionale e nient'altro e la ragione una ragione matematica, come poteva darsi un sapere dell'anima? Da questo punto di vista (4) poteva esserci solo un "Trattato sull'anima", di Spinoza, in cui l'anima è l'idea adeguata del corpo e nient'altro. Era necessario imbattersi in questa nuova rivelazione della Ragione, alla cui aurora assistiamo come alla Ragione della vita intera dell'uomo. In essa intravediamo sì la possibilità di un tale sapere, che sentiamo tanto indispensabile. Il percorso che questa verità apre alla vita permette e addirittura richiede che il fluire della «psiche» scorra in esso. Almeno così speriamo.

Quanti saperi, risultato di una vita di lotta contro le passioni, saranno stati passati sotto silenzio per mancanza di orizzonti razionali in cui inserirsi, per mancanza di coordinate adeguate a cui far riferimento! Senza l'orizzonte di un sapere radicale il sapere sulle passioni, amore e odio, rimaneva privo di sostegno, sospeso in un'aria terribile di confessione, o peggio, di confidenza. Bisognava avere un marcato cinismo e una sorta di intimo compiacimento nel parlare di sé per mettere insieme la propria esperienza, quella amorosa ad esempio. Che struttura darle? Abbiamo un "Dell'amore" di Stendhal, tentativo audace in pieno romanticismo di non lasciare sospeso nel «vago e ineffabile» l'argomento amoroso. E senza pensarci ecco che ci siamo imbattuti in un altro di quegli uomini che non rimasero indifferenti alla vita dell'anima, lasciando in silenzio la ragione.

Filosofi, romanzieri, poeti, hanno gettato luce su qualcosa inerente alle ragioni del cuore, alle viscere dell'uomo; tra le religioni, quelle greco-orientali e la Chiesa cattolica, che per fortuna non disdegnò completamente di trarre qualche beneficio dal sapere orientale.

In Grecia ritroviamo gli oracoli a parlarci dell'anima, o almeno ad alludervi. Che cosa rappresentano gli oracoli nella vita greca? Se la Filosofia inizia con Talete a interrogarsi sull'essere delle cose, l'oracolo soddisferà quest'altro interrogativo: Chi sono io? Qual è il mio destino? Che cosa devo fare di fronte a questa o a quella situazione? E vediamo persino Socrate consultare l'oracolo di Delfi, ascoltare il suo "daimon" interiore. I greci andavano a consultare il Dio che abitava il santuario, il piccolo tempio che non separava la divinità dal paesaggio che lo circondava; interrogavano il Dio e si abbandonavano a un'orgia di purificazione.

Nei riti orfici e nel culto di Dioniso l'anima, per conoscersi, si immergeva nella natura, come accadrà nel romanticismo, ma in maniera molto diversa. Se il romanticismo umanizza la natura e cerca in essa la plasticità, la figura, nel culto di Dioniso l'anima cerca la musicalità insita nella natura, il suo impeto puro. E' un bagno cosmico, un'immersione dell'anima nelle fonti originarie dell'impeto della vita, una riconciliazione dell'anima con la vita. «Le situazioni di massima esaltazione corporea portano con sé un delizioso annullamento nell'unità cosmica.» (Ortega y Gasset, "Vitalità, Anima, Spirito"). L'orgia è una riconciliazione dell'anima, che cominciando a sentire se stessa soffre, con la natura; è un appello

ai poteri cosmici che l'uomo fa quando le viscere della vita gli provocano dolore. E' un ritorno alle fonti originarie della vitalità che lo purifica dalle ombre dell'interiorità, da qualcosa che comincia a sentire suo, dimora di silenzio e solitudine.

La solitudine è stata avvertita in principio come un peccato, come un qualcosa che produce rimorso. Ogni distanza che l'uomo prende dal resto dell'universo gli crea una solitudine che inizialmente genera terrore e rimorso, e dalla solitudine appena conquistata ritorna ad abbracciare ciò che ha da poco lasciato.

Così l'anima greca, quando cominciava a sentirsi separata dal cosmo, decorreva ai misteri di Eleusi e al culto di Dioniso in cerca di una riconciliazione, con la speranza di liberarsi dei suoi dolori, e anche con l'allegria di chi ritrova le proprie origini. Orgia, purificazione, abbandono momentaneo dei dolori della recente solitudine.

Il romantico, al contrario, non pretende di immergersi nel dionisiaco della natura, bensì si unisce alla sua plasticità. Cerca sì l'impeto, ma nella figura che lo ha attraversato. Il romantico lega la propria anima alla natura affinché se ne riempia, se ne impregni, come nelle notti di luna che amava tanto descrivere.

Ma l'oracolo significava altro nel suo riferimento alla «catarsi» orfica e all'orgia. Era piuttosto un'ansia dell'anima per il razionale, la speranza di uscire dal dubbio più che di liberarsi dai dolori, di risolvere l'indecisione dell'individuo di fronte alle situazioni della vita: l'affanno di conoscere per saper cosa fare. Anticipava il «conosci te stesso» socratico. In un certo modo Socrate diventò l'oracolo per ogni cittadino di Atene che non aveva paura di pensare, ovvero di divenire a sua volta oracolo di se stesso.

I grandi filosofi greci non rinunciarono al compito di gettar luce sull'entità misteriosa dell'anima: non lo fece Platone, e neppure Aristotele, che fornirono i fondamenti di tutto il sapere cristiano-medioevale.

Lasciando da parte ciò che la ragione ha detto dell'anima quando ha gettato la propria luce su di essa, e anche per meglio considerare queste ragioni, sarebbe opportuno vedere prima più chiaramente in che modo l'uomo ha sentito la sua anima, e come ha rapportato se stesso al mondo e ai suoi due poli, che potremmo chiamare Dio e Natura. Se l'uomo non consiste nella propria anima - e oggi lo vediamo con chiarezza -, come ha percepito questo frammento di cosmo che dimora in lui? Se pensiamo a ciò che chiamiamo "Io", lo vediamo circondato da strati concentrici sempre più distanti ed estranei; in primo luogo dentro di sé, poi in ciò che ormai non è più uomo. In questi strati ritroviamo l'anima. Che posto occupa? Qual è il suo ruolo?

Tra l'"Io" e la natura al di fuori si interpone ciò che chiamiamo anima. Abbiamo già avuto modo di osservare molto brevemente con quali forme distinte l'anima ha cercato se stessa attraverso la natura nelle religioni greche e nell'arte romantica, ma si è anche detto che «Dio si trova nel fondo dell'anima».

Come accade nel sistema planetario in cui viviamo, questi tre corpi, Dio, la Natura e l'Uomo vanno tessendo con le loro orbite un dramma. Si verificano anche eclissi, e allora un'ombra cade su uno dei corpi. L'anima dell'uomo che ruolo gioca in questo dramma, in queste distanze ed eclissi? Dell'anima si è predicato con insistenza la purezza, la trasparenza. Tale anelito profondo di «catarsi» da parte dell'uomo, tale desiderio perenne di possedere un'anima chiara e trasparente, non indicherà una necessità più profonda? Trasparente è un aggettivo che utilizziamo per indicare ad esempio la qualità di un cristallo, di qualcosa che è un mezzo per lasciar passare qualcos'altro. La profondità, qualità che attribuiamo ugualmente a un'anima superiore, non è una condizione contraria. Un'anima chiara e profonda... per quale scopo ultimo della sua vita deve possederla l'uomo? Che cosa deve far passare attraverso la trasparenza dell'anima, quali radici profonde devono albergare nella sua profondità?

A seconda dei diversi momenti della Storia, l'anima è stata preferibilmente collegata a una parte dell'universo e messa in relazione ad altri elementi che nell'uomo non sono anima. Sarebbe interessante scoprire le forme proprie con cui l'anima si è espressa, tralasciando per il momento ciò che l'intelletto ha detto dell'anima a esso sussunta; scoprire quelle ragioni del cuore che è il cuore stesso

ad aver trovato, approfittando della sua solitudine e abbandono.

NOTE AL SAGGIO 1.

N. 1. «E intorno all'anima parleremo soltanto di quelle cose che ci possono portare, come per mano, alla conoscenza di una vita felice.» B. Spinoza, "Etica", trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 67.

N. 2. Mendelssohn disse, nel 1765, che se la prosa appaga con la ragione, la poesia vuole altro.

N. 3. M. Scheler, «Muerte y supervivencia», «Ordo Amoris», "Revista de Occidente", Madrid 1934.

N. 4. Dal punto di vista dell'uomo come essere pensante e della ragione come ragione matematica.

2.

PERCHÉ SI SCRIVE.

Scrivere è difendere la solitudine in cui ci si trova; è un'azione che scaturisce soltanto da un isolamento effettivo, ma comunicabile, nel quale, proprio per la lontananza da tutte le cose concrete, si rende possibile una scoperta di rapporti tra esse.

E' una solitudine, però, che non ha bisogno di essere difesa, che non ha bisogno cioè di giustificazione. Lo scrittore difende la sua solitudine, rivelando ciò che trova in essa e in essa soltanto.

Se esiste un parlare, perché scrivere? Ma l'espressione immediata, quella che sgorga dalla nostra spontaneità, è qualcosa di cui non ci assumiamo interamente la responsabilità, perché non emana dalla totalità integrale della nostra persona; è una reazione sempre dettata dall'urgenza e dalla sollecitazione. Parliamo perché qualcosa ci sollecita e ci sollecita dall'esterno, da una trappola in cui ci cacciano le circostanze e da cui la parola ci libera. Grazie alla parola ci rendiamo liberi, liberi dal momento, dalla circostanza assediante e istantanea. Ma la parola non ci pone al riparo, né pertanto ci crea, anzi, il suo uso eccessivo produce sempre una disgregazione; per mezzo della parola vinciamo il momento e subito dopo siamo vinti da esso, dalla successione di momenti che superano il nostro assalto senza lasciarci rispondere. E' una continua vittoria, che alla fine si trasforma in sconfitta.

E da questa sconfitta intima, umana, non di un singolo uomo ma dell'essere umano, nasce l'esigenza di scrivere. Si scrive per rifarsi della sconfitta subita ogniqualvolta abbiamo parlato a lungo.

La vittoria, del resto, può darsi solo dove si è subita la sconfitta, nelle stesse parole. Queste stesse parole avranno ora, nello scrivere, una diversa funzione: non serviranno più il momento oppressore, non serviranno più a giustificarci di fronte all'assalto del momentaneo, bensì, partendo dal centro del nostro essere raccolto in se stesso, ci difenderanno di fronte alla totalità dei momenti, di fronte alla totalità delle circostanze, di fronte alla vita intera.

C'è nello scrivere un trattenere le parole, come nel parlare c'è invece un liberarle, un distaccarsi da esse che può anche essere un loro distaccarsi da noi. Scrivendo si trattengono le parole, le si fanno proprie, soggette a ritmo, contrassegnate dal dominio umano di chi in questo modo le maneggia. Ciò indipendentemente dal fatto che lo scrittore si preoccupi delle parole, le scelga coscientemente e le disponga in un ordine razionale, conosciuto. Al contrario, basta essere scrittore, scrivere spinti da questa intima necessità di liberarsi delle parole, di superare completamente la sconfitta subita, perché si verifichi questo trattenimento delle parole. La volontà di trattenere si trova già al

principio, alla radice dell'atto stesso di scrivere e l'accompagna permanentemente. Le parole vanno così cadendo precise, in un processo di riconciliazione dell'uomo che le libera trattenendole, di chi le pronuncia con cauta generosità.

Ogni vittoria umana deve essere riconciliazione, ritrovamento di un'amicizia perduta, riaffermazione dopo un disastro del quale l'uomo è stato la vittima; vittoria in cui non potrebbe esistere umiliazione dell'avversario, poiché in tal caso non sarebbe più vittoria, cioè gloria per l'uomo.

Sì, perché lo scrittore cerca la gloria, la gloria di una riconciliazione con le parole, precedenti tiranne della sua potenza di comunicazione. Vittoria di un potere di comunicazione. Lo scrittore infatti esercita non solo un diritto richiesto dalla sua stringente necessità, ma anche un potere, una potenza di comunicazione che accresca la sua umanità, che porti l'umanità dell'uomo a limiti appena scoperti, ai limiti del valore umano, dell'essere umano, con l'inumano, ai quali lo scrittore giunge, vincendo nel suo glorioso incontro di riconciliazione con le parole tante volte traditrici. Salvare le parole dalla loro vanità, dalla loro vacuità, dando loro consistenza, forgiandole durevolmente, è lo scopo che persegue, anche senza saperlo, chi scrive davvero.

C'è infatti uno scrivere parlando, quello che scrive «come se parlasse», e già questo «come se» deve farci diffidare, poiché la ragione d'essere qualcosa deve essere ragione d'essere questo e questo soltanto. Fare una cosa «come se fosse» un'altra la impoverisce e le sottrae tutto il suo significato, ponendo in dubbio la sua necessità.

Scrivere diventa il contrario di parlare: si parla per soddisfare una necessità momentanea immediata e parlando ci rendiamo prigionieri di ciò che abbiamo pronunciato; nello scrivere, invece, si trova liberazione e durezza - si trova liberazione soltanto quando approdiamo a qualcosa di durevole. Salvare le parole dalla loro esistenza momentanea, transitoria, e condurle nella nostra riconciliazione verso ciò che è durevole, è il compito di chi scrive.

Ma le parole dicono qualcosa. Che cosa vuol dire lo scrittore e a quale scopo?

Perché e per chi?

Vuole dire il segreto, ciò che non si può dire a voce perché troppo vero; le grandi verità non si è soliti dirle parlando. La verità di ciò che accade nel seno nascosto del tempo è il silenzio delle vite, e che non può essere detto. «Ci sono cose che non si possono dire», ed è indubitabile. Ma è proprio ciò che non si può dire che bisogna scrivere.

Scoprire il segreto e comunicarlo sono i due stimoli che muovono lo scrittore.

Il segreto si rivela allo scrittore mentre lo scrive, non quando lo pronuncia. La parola rivela segreti soltanto nell'estasi, fuori dal tempo, nella poesia. La poesia è segreto parlato, che deve essere scritto per fissarsi, non per essere prodotto. Il poeta esprime con la propria voce la poesia, il poeta ha sempre voce, canta, o piange il suo segreto. Il poeta parla, trattenendo le parole nel dire, misurandole e creandole nel dire della sua voce. Si riscatta da esse senza renderle mute, senza ridurle al solo mondo visibile, senza cancellarle dal suono. Lo scrittore invece incide, fissa immediatamente senza voce. Perché la sua solitudine è diversa da quella del poeta. Allo scrittore nella sua solitudine il segreto si rivela non del tutto, ma in un divenire progressivo. Scopre a poco a poco il segreto nell'aria e sente il bisogno di fissare il suo tracciato per poter poi alla fine abbracciare la totalità della sua figura... Ciò anche quando possieda uno schema antecedente all'ultima realizzazione. Lo schema stesso dice già che c'è stato bisogno di fissarlo progressivamente in una figura, di comporlo linea per linea.

Ansia di svelare, ansia incontenibile di comunicare ciò che si è svelato; duplice tafano che assilla l'uomo, facendo di lui uno scrittore. Quale doppia sete è mai questa? Quale essere incompleto è costui che produce in sé tale sete, che si placa solo scrivendo? Scrivendo soltanto? No; solo per mezzo dello scrivere. Quello che lo scrittore persegue, è il puro scritto o qualcosa che si ottiene per mezzo dello scritto?

Lo scrittore esce dalla sua solitudine per comunicare il segreto. Quindi non è già più lo stesso segreto conosciuto da lui quello che lo colma, dato che ha bisogno di

comunicarlo. Sarà piuttosto questa comunicazione? Se è così, l'atto dello scrivere è solo un mezzo, e lo scritto, lo strumento forgiato. Ma a caratterizzare lo strumento è il fatto che viene forgiato in vista di qualcosa, e questo qualcosa è ciò che gli conferisce la sua nobiltà e il suo splendore. E' nobile la spada perché è fatta per il combattimento, e la sua nobiltà cresce se la mano d'opera l'ha forgiata con maestria, senza che questa bellezza di forma scalzi il suo primo significato: l'essere stata creata per la lotta.

Lo scritto è ugualmente uno strumento di cui si serve quest'ansia incontenibile di comunicare, di «pubblicare» il segreto trovato, e la bellezza formale che possiede non può sottrargli il suo primo significato: produrre un effetto, far sì che qualcuno venga a sapere qualcosa.

Un libro, finché non viene letto, è soltanto un essere in potenza, in potenza come una bomba inesplosa. Ogni libro deve avere qualcosa della bomba, di un evento il cui verificarsi minaccia e, anche semplicemente con la sua vibrazione, mette in risalto la falsità.

Come chi lancia una bomba, lo scrittore scaglia fuori di sé, dal suo mondo e quindi dall'ambiente che può controllare, il segreto trovato. Non sa che effetto produrrà a seguito della sua rivelazione, né può dominarlo con la sua volontà. Perciò è un atto di fede, come mettere una bomba o appiccar fuoco a una città; è un atto di fede, come lanciarsi su qualcosa la cui traiettoria non è in nostro possesso.

Puro atto di fede è lo scrivere e ancor di più, perché il segreto rivelato non smette di essere tale per chi lo comunica scrivendolo. Il segreto si mostra allo scrittore, senza rendersi spiegabile; non smette cioè di essere un segreto per lui prima che per chiunque altro, e forse per lui soltanto, poiché il destino di chi incappa per primo in una verità è quello di trovarla per mostrarla agli altri, lasciando che siano questi, suo pubblico, a sviscerarne il significato.

E' un atto di fede lo scrivere, e come ogni fede, di fedeltà. Lo scrivere richiede fedeltà prima di ogni altra cosa: essere fedeli a ciò che chiede di essere tratto fuori dal silenzio. Una cattiva trascrizione, un'interferenza delle passioni dell'uomo che è scrittore distruggeranno la fedeltà dovuta. E' il caso dello scrittore opaco, che interpone le sue passioni tra la verità scritta e coloro a cui sta per comunicarla.

Il fatto è che lo scrittore non deve esibire se stesso, anche se da sé trae ciò che scrive. Trarre qualcosa da sé è tutto il contrario dell'esibire se stesso. E se il trarre da sé con polso sicuro l'immagine fedele da trasparenza alla verità dello scritto, il porre con vuota incoscienza le proprie passioni davanti alla verità l'appanna e l'oscura.

La fedeltà, per essere conseguita, esige una totale purificazione dalle passioni, che devono essere messe a tacere per far posto alla verità. La verità ha bisogno di un grande vuoto, di un silenzio in cui poter prendere dimora senza che nessun'altra presenza si mischi alla sua, falsandola. Chi scrive, mentre lo fa, deve far tacere le proprie passioni e, soprattutto, la sua vanità. La vanità è una gonfiatura di qualcosa che non è riuscita a essere e si gonfia per coprire il suo vuoto interiore. Lo scrittore vanitoso dirà tutto ciò che deve essere taciuto per mancanza d'entità, tutto ciò che per non essere davvero non deve essere messo in chiaro, e per dirlo, tacerà ciò che deve essere rivelato, lo passerà sotto silenzio o lo falserà con la sua intromissione vanitosa.

La fedeltà crea in chi la rispetta la solidità, l'integrità del suo stesso essere. La fedeltà esclude la vanità, che consiste nell'appoggiarsi su ciò che non è, su ciò che non è verità. Questa verità è quella che ordina le passioni senza sradicarle, le fa servire, le pone al loro posto, nell'unico punto da cui sostengono l'edificio della persona morale che con esse si forma, per opera della fedeltà a quel che è vero.

Così, l'essenza dell'uomo scrittore si forma in questa fedeltà con cui egli trascrive il segreto che rende pubblico, quale uno specchio fedele della sua figura, senza permettere alla vanità di proiettare la sua ombra, e di sfigurarla. Se infatti lo scrittore rivela il segreto non è per un atto di volontà, né per l'ambizione di mostrarsi qual è (cioè come non riesce a essere) davanti al pubblico. In realtà esistono segreti che esigono di per se stessi di essere

rivelati, resi pubblici.

Quel che si pubblica serve perché qualcuno, uno o tanti, viva tenendo presente quanto è venuto a conoscere, perché viva in modo diverso dopo averlo conosciuto; serve a liberare qualcuno dalla prigione della menzogna, o dalle nebbie del tedio, che è la menzogna vitale. Ma forse a tale risultato non si può giungere se, filantropicamente, lo si assume come obiettivo in sé. Quel che si pubblica, che lo si voglia o no, libera ciò che ha il potere per questo o per il contrario, ma senza tale potere non serve a nulla il volerlo. Esiste un amore impotente, che si chiama filantropia. «Senza la carità la fede che muove le montagne non serve a nulla», dice san Paolo, e aggiunge: «La carità è l'amore di Dio».

Senza fede la carità decade ad ansia impotente di liberare i nostri simili da un carcere, da cui non riusciamo a prevedere l'uscita.

Dà la libertà solo chi è libero. «La verità vi farà liberi.» La verità ottenuta mediante la fedeltà purificatrice dell'uomo che scrive.

Ci sono segreti che hanno bisogno di essere resi pubblici e sono quelli che visitano lo scrittore approfittando della sua solitudine, del suo effettivo isolamento, che gli fa avere sete. Di un essere assetato e solitario ha bisogno il segreto per posarvisi sopra, chiedendogli, nel dargli progressivamente la sua presenza, che la vada fissando, per mezzo della parola, in tracciati durevoli. Un essere appartato da sé e dagli uomini, e persino dalle cose, poiché solo nella solitudine si sente la sete di verità che colma la vita umana, una sete di riscatto di vittoria sulle parole che ci sono sfuggite tradendoci; sete di vincere per mezzo della parola gli istanti vuoti trascorsi, il fallimento incessante di lasciarci andare attraverso il tempo.

In questa solitudine assetata anche la verità, benché occulta, si rivela, ed è proprio lei che chiede di essere messa in chiaro. Chi l'ha vista a poco a poco non la conosce se non la scrive, e la scrive perché gli altri la conoscano. A rigore, se si mostra a lui, non è a lui in quanto individuo determinato, ma in quanto individuo del medesimo genere di coloro che devono conoscerla; e gli si mostra approfittando della sua solitudine e ansia, del suo far tacere lo schiamazzo delle passioni. Ma non è propriamente a lui che essa si mostra. Dal momento che lo scrittore conosce a seconda che scrive e scrive già per comunicare agli altri il segreto trovato, è in realtà a questa comunicazione, a questa comunità spirituale dello scrittore con il suo pubblico che la verità si mostra.

La comunicazione di ciò che è nascosto, che a tutti si offre mediante lo scrittore, è la gloria; la gloria quale manifestazione della verità nascosta fino al presente, che dilaterà gli istanti trasfigurando le vite. E' la gloria che lo scrittore spera pur senza dirselo e che raggiunge quando, ponendosi in ascolto con fede nella sua solitudine assetata, sa trascrivere fedelmente il segreto disvelato; la gloria di cui è soggetto degno dopo lo spontaneo martirio vissuto nel perseguire, catturare e trattenere le parole per adattarle alla verità. Per questa ricerca eroica la gloria ricade sulla testa dello scrittore, si riflette su di essa. Ma la gloria a rigore è di tutti; si manifesta nella comunanza spirituale dello scrittore con il suo pubblico e la trascende.

Tale comunanza tra scrittore e pubblico, contrariamente a quanto si crede, non si forma dopo che il pubblico ha letto l'opera pubblicata, bensì prima, nell'atto stesso in cui lo scrittore scrive la sua opera. La comunanza dello scrittore con il suo pubblico si crea pertanto nel momento in cui si rende manifesto il segreto. Il pubblico esiste prima dell'eventuale lettura dell'opera, esiste dall'inizio dell'opera, coesiste con essa e con lo scrittore in quanto tale. E in realtà riusciranno ad avere un pubblico solo quelle opere che l'avevano già dal principio. Lo scrittore perciò non ha bisogno di porsi il problema dell'esistenza di tale pubblico, dato che esso esiste insieme a lui dacché ha cominciato a scrivere. Questa è la sua gloria, che sempre giunge in risposta a chi non l'ha cercata né desiderata, anche se la presagisce e la desidera per trasformare con essa la molteplicità del tempo, trascorso, perduto, in un solo istante, unico, compatto ed eterno.

3.

APPUNTI SUL TEMPO E SULLA POESIA.

L'arte sembra essere l'impegno di decifrare o perseguire l'impronta lasciata da una forma perduta di esistenza, testimonianza del fatto che l'uomo ha goduto un tempo di una vita differente. Ma in questa ricerca sembrano detenere la chiave le arti della parola piuttosto che quelle plastiche, sempre più di questo mondo, sempre più conformi alla realtà che ci si offre. Non è difficile individuarne la ragione: le arti plastiche hanno meno a che vedere con il tempo; il loro darsi è, almeno per ora, spaziale e non successivo; ugualmente il piacere che producono non è dato da una realizzazione.

Nella vita umana decisivo è il tempo, ma il tempo in cui viviamo sembra essere già il prodotto di una scissione. Di qui l'irresistibile ansia, nata dalla nostalgia di quel tempo perduto che, se in un'arte si riflette è proprio nella poesia, poiché essa sembra generare la sua possibile risurrezione, in questo tempo di decadenza. La poesia originaria che ci è dato conoscere è il linguaggio sacro, o meglio il linguaggio proprio di un periodo sacro antecedente alla storia, vera preistoria. Parole sacre che oggi sentiamo ancora nelle formule della Religione, anche se per il credente non sono poesia ma verità misteriosa. La parola sacra è operante, attiva anzitutto; realizza un'azione indefinibile poiché non è un atto determinato e concreto, ma qualcosa di più, qualcosa di infinitamente più prezioso e importante: un'azione pura, liberatrice e creatrice, con cui la poesia conserverà sempre una certa parentela. Ogni poesia manterrà sempre molto di questo linguaggio sacro originario; realizzerà qualcosa di antecedente al pensiero e che il pensiero non potrà sostituire qualora non si verifichi.

Nel linguaggio sacro la parola è azione. Vi sono formule che aprono uno spazio prima inaccessibile. L'azione del sacro è ciò che sembra offrirci tale spazio, autentico «spazio vitale» in quanto possesso del nostro tempo e mezzo con cui le differenti classi di esseri e cose entrano in contatto con noi, rendendoci accessibili differenti modalità di realtà. Di qui l'immagine inveterata di porte che si aprono di fronte a una formula sacra o a una preghiera magica, contraffazione della vera e propria azione. C'è un libro venerabile che per tanti motivi può essere considerato l'origine della poesia: il Libro dei Morti, di origine egizia. La mummia perfetta si presenta davanti ai suoi giudici; alla fine di ogni esame vengono pronunciate le sacre e sacramentali parole: «Passa, sei puro» e le viene spalancata una porta perché acceda a spazi preclusi fino a quell'istante, spazi di cui prende possesso unitamente alla sua libertà, zone di una realtà fino allora nascosta, vietata. Si può godere di questo spazio e di questa realtà nella misura in cui sono stati percepiti come privazione, grazie a quell'«eros», a quell'appetito che non si dirige a nessuna cosa in particolare, ma a una realtà presentita nel ricordo.

Tali spazi infatti, quando si aprono, devono essere sentiti non come una conquista, bensì come un recupero, dato che si è vissuto nell'angoscia della loro assenza; la nostalgia di ciò che non si è mai avuto produce, quando finalmente se ne può godere, come la sensazione di un tornare a possederlo.

Il poeta è l'uomo divorato dalla nostalgia di questi spazi, asfissiato più di chiunque altro per la ristrettezza di quello che ci viene dato, avido di realtà, di intimità con tutte le forme possibili di essa. La poesia vuol essere una preghiera volta a scoprire tale realtà, di cui ritrova una traccia confusa nell'angoscia che precede la creazione.

Da qui l'illusione che ha portato il poeta moderno ad avere nostalgia della propria infanzia e che ha indotto molti critici o teorici a pensare che la poesia sia una specie di lievitazione dell'infanzia. L'uomo moderno, infatti, si è abituato a considerare ogni cosa come parte della propria storia individuale, della storia che lo rende individuo. Ma alcuni poeti tra i più lucidi, come Rimbaud, non sembrano, nonostante tutto, essersi mai ingannati; (1) sanno che la loro nostalgia è nostalgia di un tempo anteriore a ogni tempo vissuto, e la loro ansia della parola

è l'ansia di restituire l'innocenza perduta. Adorano l'immacolata concezione della parola, della parola innocente, pura e attiva, della parola della creazione. C'è un momento pericoloso per l'esistenza e per la sorte della poesia: quello epico. Quando l'uomo si lancia alla conquista della sua storia, quando inaugura la vita storica che conosciamo, la poesia lo accompagna. E' allora che nasce la poesia propriamente detta; quando si separa dal linguaggio sacro per essere poesia, linguaggio umano e quindi memoria; memoria che custodisce l'immagine di un'Età dell'oro e fa tesoro delle imprese del tempo storico, mediatrice tra i due tempi: quello della Storia e quello dell'Eldorado o Paradiso perduto. Mentre la ragione, preveggenente nella sua essenza, si rivolgerà anzitutto al futuro, la poesia sarà sempre memoria, sebbene inventi. Tale memoria darà dignità alla storia reale e sarà una forma di pietà volta a compensare la crudeltà del nuovo arrivato, delle nuove generazioni che si affacciano alla vita. Memoria pietosa dell'antenato che addomesticherà il nuovo arrivato.

Dopo l'Epica nasce la Lirica, che è, essenzialmente, Elegia, pianto, e che corrisponde all'esistenza individuale, dell'uomo che vive come individuo una vita ermetica e precaria, sentendosi perituro e sentendo perituro tutto ciò che tocca. Pianto per ciò che sfugge, pianto per ciò che si è appena mostrato, per un imperfetto possesso e per la castità oltraggiata, per l'innocenza perduta senza compensazione.

Nella vita che dà i natali all'Elegia il problema del tempo è più cruciale che mai; è come se si visse soltanto nel passeggero, consumati dallo spettacolo del suo passaggio, godendo proprio di quanto nella realtà appassisce senza tregua. La poesia piange tutto ciò; in seguito, attraverso il ricordo, cercherà di riprodurre l'immagine magica del tempo sacro per mezzo di una forma di linguaggio attivo, creatore. Continuerà a cercare l'innocenza della parola e lo farà addentrandosi sempre più nel fondo della nostra vita ermetica fino a raggiungere uno spazio come un lago di calma e di quiete, punto e centro dal quale è possibile possedere tutto, senza più perderlo. E' e sarà sempre più la sua illusione. La parola si volgerà verso ciò che sembra essere il suo contrario e perfino il suo nemico: il silenzio. Vorrà unirsi a esso invece di distruggerlo: «musica silenziosa», «solitudine sonora», connubio di parola e silenzio. Ma in questo retrocedere al silenzio deve però introdursi nel ritmo: assorbire insomma tutto ciò che la parola nella sua forma logica sembra essersi lasciata alle spalle. Poiché solamente se è insieme pensiero, immagine, ritmo e silenzio, la parola può recuperare l'innocenza perduta ed essere quindi azione pura, parola creatrice.

NOTA AL SAGGIO 3.

N. 1. La devozione al «sacro disordine» del suo spirito non è il compiacersi del disordine di un «enfant terrible», secondo la versione caricaturale fattane da Cocteau. Cocteau fornisce alla borghesia la versione - senza rischio - del poeta sacro e maledetto "à la" Rimbaud.

4. POEMA E SISTEMA.

Il risultato che la Filosofia ha ottenuto sino a ora è stato di una generosità estrema, ma è anche il segno più evidente della condizione della sua inaccessibilità. La Filosofia ha infatti reso visibili tutte le cose, rimanendo essa stessa quasi invisibile.

Siamo così giunti a un momento in cui la stessa domanda che il pensiero rivolgeva a tutte le cose si presenta ora rivolta alla sua esistenza: al pensiero viene chiesto di rivelarsi, di scoprire la propria condizione e di giustificarla.

La Ragione Vitale, Storica o Vivente, è quella che ha avanzato questa esigenza di giustificazione. A quanto pare, la vita, tra tutte le cose la meno «cosa», non si accontenta di continuare a giustificarsi e pretende spiegazioni e ragioni. Chiedere ragioni significa sempre darne, chiedere che si accettino le ragioni proprie. Da Dilthey a Ortega y Gasset si è affermata l'esigenza della vita con una velocità tale da azzerare la distanza che intercorre tra un pensatore e l'altro, lasciando intravedere un'attitudine e un impulso comuni.

L'inversione dell'esigenza di giustificazione, di rendere e chiedere ragioni, mette in risalto una miriade di problemi; rende visibili inoltre certi aspetti della Filosofia finora nascosti. Sempre quando si chiede a qualcuno di giustificarsi, in realtà si esige da lui e gli si dà l'occasione di mostrare il proprio essere e il suo significato ultimo; ogni richiesta è infatti avidità, amore «che non si cura se non in presenza e in figura».

Si rende così visibile il problema dell'espressione filosofica, dei suoi modi e delle sue forme originali. Deve essere dunque analizzata la questione dei generi letterari propri del pensiero filosofico, la ricchezza formale assunta da tale sapere, che va dal Dialogo al Sistema, dal Trattato breve alle prolisse Ricerche. Ognuna di queste forme ha il suo «tempo», il suo ritmo, e già questo dovrebbe essere sufficiente, dato che il ritmo è uno dei fenomeni più profondi e decisivi della vita, specialmente della creazione umana, la cui prima scoperta segreta agli albori della storia è per l'appunto quella del ritmo. La prima cosa che avvertiamo leggendo il "Discorso sul metodo" e le "Meditazioni cartesiane" è che è mutato il ritmo; il ritmo del pensiero e quello più intimo e ineffabile che potremmo chiamare ritmo del cuore, il cui suono rivelatore viene portato allo scoperto dalle crisi, ma che normalmente non viene percepito: è uno sfondo costante da cui si distacca la voce dell'intelligibile.

Ma, oltre ai ritmi, esistono altre forme così chiaramente distinte che stentiamo a credere che non siano ancora state colte come segni indelebili e rivelatori di ciascuna Filosofia come di ogni epoca. Il Rinascimento - ad esempio - fa irruzione con i suoi Trattati e Dialoghi, soppiantando le Summe scolastiche. Ma al di là delle differenze tra pensare e ciò che viene pensato, queste nuove forme non parlano forse di un'anima nuova, non avvisano che ora è un altro l'uomo che pensa? Anche se un Giordano Bruno avesse formulato gli stessi pensieri di uno Scoto o di un Occam - ci sia concessa un'ipotesi del genere -, l'averlo fatto in una forma così differente ci darebbe ugualmente uno stile di pensiero e un significato irriducibili.

Oltre all'urgenza dello studio dei generi filosofici c'è inoltre la considerazione della Filosofia come espressione. La vita, esigendo dalla Filosofia che si giustifichi di fronte a essa, le chiede di rivelare la propria origine, le radici del filosofare che, come tutte le radici, sprofondano nella vita. Giustificarsi non vuol dir altro che mostrare le origini, mettere a confronto l'essere che si è sviluppato con la necessità originaria che lo ha fatto nascere; mettere a confronto l'immagine dell'essere fatto, «storico», con l'immagine originaria, quella specie di innocenza che rimane - ombra bianca - dopo ogni realizzazione storica. Quest'immagine originaria della Filosofia ne lascia intravedere un'altra persino più pura: la necessità ancora indifferenziata che l'uomo ha di esprimersi creando, rendendo la sua espressione creazione oggettiva.

Presi dal coltivare distinzioni e differenze, abbiamo dimenticato l'unità che risiede nel fondo di ogni uomo che crea attraverso la parola: la "poiesis", espressione e creazione al medesimo tempo, unità sacra dalla quale nasceranno, per rivelazioni successive, separandosi alla nascita - la nascita è sempre una separazione -, la Poesia nelle sue differenti tipologie, e la Filosofia.

La Poesia si è separata rapidamente dalla Filosofia. Che velocità vertiginosa nello spazio intercorso tra il venerabile poema di Parmenide e l'antipoetica prosa di Aristotele! Ma la Filosofia, pur sempre figlia della Poesia, riuscì a creare nei suoi momenti di maturità, nella piena padronanza di se stessa, una forma in cui ricompare l'antica unità, sebbene irricognoscibile a prima vista.

Il Sistema, la forma chiusa del sistema, è legato al poema molto più di quanto i poeti rancorosi e i filosofi sprezzanti han voluto dar a intendere. Tale è stata la

distanza tra poeti e filosofi, tale la volontà di discordia, che non sono state neppure evidenziate le differenze. Infatti le differenze hanno luogo solo in virtù di una previa comunanza. La poesia, risentita di fronte all'obiettività della Filosofia, e questa inebriata di assoluto, non entrano nemmeno nel merito di una simile discussione; discutere con i poeti come fece Platone, seppure con grande crudeltà, vuol dire riconoscerli.

Risulta molto strano che il Sistema, la forma filosofica per eccellenza, che con il suo prestigio assoluto fa ancora fatica ad accettare come filosofia il pensiero che scorre per altri alvei - Nietzsche, Dilthey e soprattutto Ortega y Gasset -, ci appaia ora come il luogo in cui la poesia rivive unita alla Filosofia, in un'unità tanto intima e autentica da risultare invisibile. Alla fine di una lunga evoluzione, il respiro poetico di Parmenide rinacque nella trasparenza adamantina dell'"Etica" di Spinoza; l'ispirazione profetica di Empedocle si rivelò in molte appassionate, «ispirate» pagine dell'Idealismo tedesco.

Il Sistema è stato la forma pura della Filosofia nella cultura occidentale moderna; ma è anche poesia. Tale unione risulta ancor più significativa e convincente in opere come l'"Etica" di Spinoza, esente da ogni sospetto di compiacimento letterario; scritta «more geometrico», è una rigorosa architettura di ragioni in cui ciascuna è in virtù della necessità, «ordo et conexio idearum...». Eppure, una volta terminata la lettura, l'immagine del poema compiuto, nella sua purezza adamantina, si presenta immediatamente all'animo; le ragioni matematiche sono scivolte nella nostra mente senza violenza, poeticamente, anche musicalmente. Il pensiero, quanto più è puro, tanto più possiede la sua misura, la sua musica. Forse era la sopraffatta tradizione del pitagorismo la detentrica di questo sapere del ritmo del pensiero, nelle sue forme viventi ed efficaci. Come tante altre tradizioni di sapere oscure dall'aristotelismo imperante, non si estinse del tutto. Continuò la sua vita eterodossa sotto forma di sapere segreto, per iniziati, al confine o addirittura dentro la teosofia. Ma da questi saperi inestinguibili ecco che sgorga l'ispirazione che sembra infiltrarsi o rivivere nelle forme più ortodosse del sapere trionfante.

Non è necessario insistere su quanto lungo e delicato sarebbe dovuto essere uno studio che rendesse manifesta l'unità della poesia con la filosofia in forma di sistema, e ancor più se si fosse trattato di scoprire le connessioni storiche e le affinità con antiche e dimenticate forme di sapere.

C'è qualcosa però che ci si manifesta a prima vista: cioè che l'unione di Poesia e Filosofia, considerate entrambe nei loro esempi più puri, risalta sulle altre creazioni della parola; c'è fra loro un'unità intima, essenziale e viva, unità che è identità, una specie di identità tra la persona vivente e la sua creazione. Il filosofo e il poeta s'identificano con la loro opera più di qualsiasi altro autore. Più di chiunque altro sembrano aver soddisfatto il desiderio di dare alla diversità delle ore vissute, alla molteplicità della vita reale, un equivalente unitario; hanno realizzato una trasformazione o una metamorfosi in cui l'anima si è unita allo spirito o all'intelletto, sia che l'anima assimili l'intelletto - nella poesia - sia che l'intelligenza accolga dentro di sé l'anima. Entrambe sono la fusione di disparità antagoniste, entrambe oasi di pace in cui i desideri più segreti si placano e la vita trova il suo specchio fedele.

Al di là della Poesia e della Filosofia c'è poi l'unità ultima della Religione. All'interno del Sistema appare, accanto alla poesia, l'espressione religiosa, anche se in modo diverso: Religione, Poesia e Filosofia devono essere abbracciate di nuovo da uno sguardo unitario in cui siano scomparsi i rancori cresciuti con il proliferare dell'ortica; solo di fronte a uno sguardo di questo tipo la Filosofia potrà giustificarsi.

E non è di fronte alla Vita che la Filosofia deve giustificarsi. Madre prolifica e infinitamente generosa, la vita non ha bisogno di giustificare ciò che lei stessa ha creato e sa già essere figlio del suo desiderio e della sua necessità. La Filosofia nacque dalla necessità che la vita umana (perché non ogni vita?) ha di trasparenza e di visibilità. Se la vita aspira a farsi terrena, chiede ugualmente di rendersi intelligibile e non ha altra dimora se non la trasparenza; è intimità che aspira a farsi visibile; solitudine che vuole essere comunità nella luce. La

Filosofia nata da questa aspirazione alla trasparenza non può eluderla di fronte a se stessa e poiché è giunta alla maturità, la sua esistenza si è resa visibile, ha preso corpo e realtà di fronte a essa. E ripete oggi la sua prima domanda di fronte alle cose: vuole vedersi.

Vedere se stessa. Ma la Filosofia non smentisce la condizione della vita umana, che nel vedere se stessa si vede sempre in altro, con altro. Filosofia, Poesia e Religione hanno bisogno di chiarirsi mutuamente, ricevere ciascuna la luce dall'altra, riconoscere i propri dubbi, rivelare all'uomo mezzo asfissiato dalla loro discordia la propria legittimità permanente e viva; la propria unità originaria.

5.

LA METAFORA DEL CUORE
(Frammento).

"Dividendo bene il Logos - distribuendolo bene nelle tue viscere".
EMPEDOCLE

- "La vita delle metafore".

Non di solo pane vive l'uomo, cioè, non di sola Scienza e Tecnica. Neppure di sola Filosofia, si potrebbe dire, ma quando si parla delle metafore ciò non ha senso, dato che la Filosofia più pura si è sviluppata nello spazio tracciato da una metafora: quella della visione e della luce intelligibile.

Una delle mancanze più tristi del tempo attuale è quella di metafore vive e attive, che s'imprimono nell'animo delle genti e lasciano un segno nella loro vita. La poesia, in particolare la poesia «pura», ha creato più metafore che mai, anche se tra queste pare che nessuna si sia distinta con forza tale da lasciare un'impronta nella vita informe degli uomini. Le metafore a cui facciamo riferimento non sono le felici scoperte della poesia o della letteratura, bensì quelle rivelazioni che stanno alla base di una cultura e che la rappresentano. Sono, una forma di presentazione di una realtà che non può farlo in modo diretto, una presenza di ciò che non può esprimersi direttamente e neppure ci riesce divenendo ineffabile, unica forma in cui certe realtà possono farsi visibili ai deboli occhi umani.

Con il termine metafora si è sempre pensato a una forma di pensiero imprecisa. All'interno della poesia, specialmente dopo Valéry, le si è riconosciuto tutto il suo valore. La metafora, tuttavia, ha svolto già precedentemente nella cultura una funzione più profonda e anteriore, che sta alla radice stessa della metafora usata nella poesia: la funzione di definire una realtà che la ragione non può comprendere ma che può essere captata in altro modo. E' inoltre la sopravvivenza di qualcosa di anteriore al pensiero, la traccia di un tempo sacro e perciò una forma di continuità con tempi e mentalità passati, cosa tanto più necessaria in una cultura razionalista. La verità è che, nei suoi momenti di maggiore splendore, la Ragione non aveva nulla da temere da queste metafore che potremmo chiamare fondamentali; o forse, parlando di cultura, ci immaginiamo un'unità tra la ragione più pura e queste altre modalità di conoscenza, tra le quali spicca quella delle metafore.

- "La visione del cuore".

Accanto alla grande metafora della «luce intellettuale» ha vissuto anche un'altra metafora dal destino ben diverso; pare che la sua continuità non si sia conservata, perciò dobbiamo far ricorso a un'altra metafora ancora: quella del fiume le cui acque scompaiono assorbite dal tempo per poi ricomparire in seguito; niente è più simile alla sabbia che prosciuga l'acqua del passaggio del tempo che, a volte, occulta molte cose che sembrano morte, ma che in realtà proseguono la loro vita in segreto, quasi clandestinamente, con una continuità che potremmo definire

infrastorica. Per intere epoche esse non raggiungono la visibilità del livello storico; se vengono ricordate sembrano echi arcaici, curiosità, reperti archeologici. Se si mostrano dal vivo ciò avviene nella vita modesta del folklore, forma di esistenza anonima, dispersa e asistemica, in periodi come questo dominato dalla cultura occidentale, in cui il visibile è a tal punto opprimente da relegare nell'ombra più opaca ciò che non si accorda con essa. Si spiega così perché, coesistendo con la conoscenza storica e archeologica più perfetta che si sia mai avuta, il repertorio di «forme», di idee o di credenze vive e di metafore poetiche attive sia tanto povero, e la vita si consumi in una parzialità tanto meschina.

Una di queste metafore, per nulla attuale, fa riferimento a una certa forma di vita e di conoscenza. Se quell'altra, che sembrò vincerla e perfino soppiantarla nella sua esistenza storica, appare inattuale, questa lo è ancora di più. Si tratta di una metafora in cui la luce gioca un ruolo importante, la luce e la visione, riferite però a un organo distinto dal pensiero, dimenticato da questo e relegato a livello di folklore: il cuore.

Sarà una semplice metafora la «visione attraverso il cuore»? La metafora della visione intellettuale è stata -nessuno lo può negare - la definizione di una forma - finora la più decisiva e fondamentale - di conoscenza. Dovremmo forse girare al largo da questa grande metafora perché, a quanto pare, è più strana, di più facile fraintendimento, più misteriosa e audace? Non sarà esistita per caso una forma di conoscenza o di visione che corrisponda, in maniera più o meno fedele, a tale espressione poetica? Non sarebbe troppo difficile l'intento se accettassimo sin dall'inizio una metafora che implica il nome di un viscere segreto e rivelatore come il cuore. La sua storia ha alti e bassi più grandi della ragione. La ragione, anche se legata a un organo fisiologico, il cervello, non consiste in esso. Non sappiamo esattamente che cosa fa il cuore nella vita psichica; se fa qualcosa, questo qualcosa gli è talmente connaturato che non risulta separato come il pensiero dal cervello, da cui, nonostante tutti i tentativi di dimostrare un parallelismo tra fenomeni psichici e fisiologici, la vita psichica è così slegata. Il cuore ha rappresentato tutto, perfino la sede del pensiero in Aristotele, tutto nella poesia e nelle religioni; e continua a essere così anche per le creature illetterate, specialmente in alcune latitudini, come sulle sponde del mare per eccellenza, il Mediterraneo (che potrebbe benissimo essere l'alveo in cui esso vive permanentemente, in cui si ritira come in un terreno familiare da cui non è mai rifiutato. Recinto sacro di fronte a qualsiasi invasione). E' riemerso nella Storia, nei due romanticismi europei: quello dell'«Autunno del Medioevo» e l'ultimo, il romanticismo propriamente detto. In essi ha rappresentato un'entità accettata, risplendente, una formula magica e una figura irraggiante, qualcosa come il dogma centrale. Un'esaltazione di questo tipo l'ha però pregiudicato: giunta infatti l'ora della scomparsa dei due romanticismi, è stata l'entità che più implacabilmente si è vista condannata all'esilio, quella che più rapidamente è stata espulsa dall'area visibile della vita colta. Il cuore ha conservato i suoi geni, che hanno brillato di una luce e di un fuoco distinti dagli altri, e ha conservato inoltre altre metafore della visione, come quella del fuoco. Anzi, in realtà la metafora del «cuore in fiamme» è stata quella usata di preferenza dai due romanticismi. Rappresenta quasi la funzione propria del cuore, non nella sua modesta vita, dove da sempre, gli si concede uno spazio, ma nella sua esaltazione delirante, nell'assunzione che lo ha portato in alto, come se soltanto così potesse rendersi visibile e ottenere un posto, come se ciò che ha davvero significato nella cultura occidentale non potesse essere accettato se non in questa esaltazione, in questa precipitazione verso l'alto, in un'assenza che brucia. Come se fosse necessario che l'animo dell'uomo occidentale si trovasse in balia di un culto disperato in nome di qualche divinità dimenticata, per esempio il fuoco, non un fuoco cosmico, ma di natura insieme umana e sovraumana. Un culto imparentato fino a confondersi a volte con l'adorazione di qualcosa di più oscuro perfino nel suo significato più misterioso e discontinuo: il sangue. Anche il sangue ha avuto i suoi adoratori, non degli esaltati ma degli ebbri. Una tra i più splendidi è santa Caterina da Siena, adoratrice del sangue di Cristo, di cui dice di essere ebbera. Il

sangue, come il vino, inebria, viene bevuto, consumato, trasfuso. E' insomma metafora di comunione, di culto dionisiaco, di ebbrezza vitale, in cui si trasfonde vita divina a chi lo beve; è metafora di una sete infinita, una sete per essenza inestinguibile. Se essa si è manifestata in alcuni culti e amori di santi e mistici, nella vita storica non ha raggiunto quel consenso che ha ottenuto invece il cuore. E' rimasta con una forza senza pari nella vita profonda e ritirata che permane nei sotterranei della storia. E' stato ed è sicuramente uno di quei culti di interi popoli che giace inesperto al margine della cultura e della storia per poi irrompere un giorno freneticamente da uno strato infinitamente oscuro come il più grande distruttore che si possa presentare, tanto la sua irruzione è infatti catastrofica. Appare negli incubi dei nevrotici, negli insonni senza diagnosi, nell'arte dalle pretese più rivoluzionarie e distruttrici, come quella surrealista. Il cuore in fiamme, o il fuoco del cuore, è la metafora, la forma di cui si è rivestito nelle sue apparizioni storiche. Ma nella terminologia popolare, nella vita che il «cuore» ha vissuto nei suoi territori fedeli, il cuore non è fuoco, però sembra presentarsi in simboli speciali: è come uno spazio che si apre all'interno della persona per accogliere certe realtà. E' un luogo in cui albergano i sentimenti inestricabili, che prescindono dai giudizi e da ciò che ha una spiegazione. E' ampio e profondo, ha un fondo da cui provengono le grandi risoluzioni, le grandi verità che sono certezze. A volte arde al suo interno una fiamma che fa da guida nelle situazioni complicate e difficili, una luce propria che consente di aprire un varco laddove sembrava non esserci passaggio alcuno, di scoprire i pori della realtà quando si mostra inaccessibile; di incontrare anche la soluzione di un conflitto interiore quando si è caduti in un labirinto inestricabile a causa dell'aggravarsi delle circostanze. In questa cultura permanente del cuore, esso non arde come fuoco ma come fiamma, fiamma che non genera dolore ma felicità. E' luce che illumina il cammino permettendo di uscire da difficoltà impossibili, luce soave che offre conforto. In questa stessa cultura il cuore ha ferite, di lenta e a volte impossibile guarigione; si potrebbe dire che le sue ferite non si rimarginano mai perché sono in un certo senso attive, sono ferite vive, come quelle da cui sgorga costantemente una goccia di sangue che ne impedisce la cicatrizzazione. E in ultimo, il cuore ha un peso; e il peggio è che può far sentire il suo peso, che equivale al peso dell'universo intero, come se in esso pesasse la vita di qualcuno che non può più vivere. E' la "pesantezza", parola così profondamente spagnola, la pesantezza che proviene sempre dal cuore.

- "La vita segreta del cuore".

La ragione è pura manifestazione, è la comunicazione stessa. Può restare senza parlare, senza che per questo sia meno comunicabile. Un pensiero razionale, una Filosofia esoterica, è una pura contraddizione. Già dai suoi esordi la Filosofia fu rottura del Mistero. Così essa appare sempre un sapere superficiale agli adepti di un sapere misterioso. La Filosofia stessa ha acquistato coscienza della sua superficialità, che non è distinta dalla sua universalità e dalla sua virtù principale: la trasparenza. La prima cosa che avvertiamo nella vita del cuore è la sua condizione di oscura cavità, di recinto ermetico; è Viscere, interiora. Il cuore è il simbolo e la massima rappresentazione di tutte le viscere della vita, il viscere in cui tutte trovano la loro unità definitiva e la loro nobiltà. E come ben sa l'espressione popolare, si può possedere viscere e non possedere cuore: è proprio degli esseri capaci di sentire, ma senza nobiltà, di coloro da cui si sa di non potersi aspettare quegli slanci dell'animo che hanno impresso il sigillo della generosità, che non hanno quelle condizioni speciali che la metafora del cuore quasi sempre comporta: a loro manca «lo spazio vitale». Esseri che hanno viscere senza spazio, che si trovano a un grado infimo della gerarchia del vivente. Sentono, ma nel loro sentire c'è un ermetismo assoluto, sentono per sé e il loro sentire non si apre mai, né si irradia. Il cuore è il viscere più nobile perché porta con sé l'immagine di uno spazio, di un "dentro" oscuro, segreto e misterioso che, in alcune occasioni, si apre. Tale aprirsi è la sua nobiltà maggiore, l'azione più eroica e inaspettata di un

viscere che di primo acchito non sembra essere altro che vibrazione, sentire puramente passivo. Segno di generosità, poiché ciò che in un primo tempo è solo passività - un accusare il colpo - si trasforma in attività. Ed esso è talmente passivo che anche quando agisce non smette di esserlo, è l'offerta di ciò che non possiede altro che integrità. Azione suprema di qualcosa che, senza cessare di essere interiorità, la offre in un gesto che in apparenza potrebbe annullarla, ma in realtà la esalta soltanto. Si offre perché è interiorità e per continuare a esserlo; l'interiorità che si offre per continuare a essere interiorità, senza annullarla, è la definizione dell'intimità.

Solo ciò che è costitutivamente chiuso può essere la sede di un'intimità; ciò che può aprirsi con nobiltà suprema senza cessare di essere cavità, interiorità che offre la sua forza e il suo tesoro, senza convertirsi in superficie. L'offrirsi non è finalizzato all'uscire da sé, bensì a far addentrare in sé ciò che vaga fuori. Interiorità aperta; passività attiva. Tale sembra essere la vita originaria del cuore, viscere in cui tutte le altre viscere concentrano la loro nobiltà come se si fossero rimesse a essa per effettuare quest'azione suprema, delicata e infinitamente temeraria. Perché nell'aprirsi del viscere cuore, si rischia la vita di quelle altre che non possono farlo, ma si compromettono partecipando. Avrebbe poco valore quest'apertura del cuore se avvenisse senza il concorso delle altre viscere soltanto passive, oscure e senza spazio da offrire - pura vibrazione sensibile, e puro lavoro. Senza tale partecipazione il cuore avrebbe una vita indipendente e solitaria, come il pensiero. Ma la prima differenza che risalta rispetto a esso è il fatto di non potersi distaccare, non poter andare libero, con una vita indipendente, e di portare sempre unite a sé le viscere, essendo quindi e rimanendo sempre, in ogni momento, vivo; la vita infatti è l'incapacità di un organo o di un elemento di separarsi dall'altro; l'impossibilità di dissociazione che è tanto pericolosa perché, non esistendo separazione, quando si verifica produce fatalmente la morte. Incapacità di liberarsi, di vivere indipendente e solitario, che è invece la forma di libertà propria del pensiero, che ottiene così la sua superiorità, seppur senza eroismo, perché non rischia mai, né subisce: perché nel liberarsi dalla vita non ha nulla da temere dalla morte.

Impassibile, indipendente: queste sono state le caratteristiche dell'intelletto nella Filosofia che lo rivelò in tutta la sua pienezza. Chi fece tale scoperta disse anche «tra tutte le Scienze - la Filosofia, intelletto puro - nessuna è più inutile, ma nessuna più nobile». Potrebbe essere così, se tra le Scienze non si annovera la scienza del cuore, che riesce a fare scienza senza cessare di vivere, senza poter, né voler diventare impassibile e indipendente, ma restando sempre e in ogni istante, perfino nella sua scienza, vivo, ovvero passivo e dipendente, riuscendo nel suo essere attivo a non sopprimere queste condizioni, a estremizzarle anzi, riempiendosi di sofferenza e servitù, rendendosi schiavo nella sua azione più grande, in quella che lo definisce: l'amore.

Ma prima di arrivare a questa assunzione suprema che è l'amore, al cuore resta ancora molto lavoro: lavoro ignoto e senza espressione alcuna, perlomeno senza parole, dato che l'amore, alla fine, lo trova sempre.

Il cuore ha sete d'intimità, radicato qual è per la vita al suo interno in una interiorità pura e muta. Lo spazio di cui dispone è lo stesso che dà senza tenerlo per sé, senza sfruttarlo, mentre lo spazio sfruttato è quello che s'impadronisce del pensiero, il quale procede sciolto e libero in esso. Lo spazio corrisponde al dominio del pensiero. Il cuore, per il solo fatto di procedere in esso, non ne sa nulla, però gli si offre a scapito suo, come accade con ogni abisso o profondità. La profondità sembra essere uno spazio ben differente dagli altri. La semplice direzione contraria non potrebbe produrre ciò che chiamiamo profondità. Profondo è lo spazio creato dall'azione di qualcosa che non è predisposta a stare nello spazio e che lo crea affinché chi vive nello spazio e lo percorre possa entrare in contatto con esso. La profondità ha molte pretese ed è tanto misteriosa perché è lo spazio che sentiamo crearsi, grazie all'azione di qualcosa che è sul punto di tradire il suo essere per offrirlo in una consegna suprema, come è ogni consegna di ciò che non si possiede originariamente e s'acquiesce per offrirlo a chi solo così può volgersi verso colui che lo chiama. La profondità è un appello amoroso. Per

questo ogni abisso attrae.

Così, dando spazio che non si converte in pura spazialità, il cuore, profondo, è sede dell'intimità, anche perché rimane nascosto e non emerge, unendo il suo lavoro a quello incessante e paziente delle viscere, che scandiscono così il tempo. La meccanica di un orologio ci stupisce perché ci presenta l'immagine del lavoro costante delle viscere, della loro opera consuetudinaria, nella cui consuetudine è insito il rischio mortale.

- "La musica del cuore".

Poiché tale lavoro incessante è condizione di vita, le viscere non possono giungere alla parola; ogni parola è infatti una cesura e una delimitazione nella realtà, e solamente chi può allontanarsi dalla vita grazie alla sua condizione d'indipendenza e impassibilità può raggiungerla. Ogni parola sospende il tempo e introduce discontinuità nella sua incessante continuità. Perciò libera dal tempo. Non è affatto strano che la Filosofia che scoprì il pensiero giungesse a vederlo fuori dal tempo. In realtà non giunse, ma cominciò scoprendo il pensiero - «"noêin" parmenideo» - con un'astrazione dal tempo. E' la condizione del pensiero stesso che, nella sua forma generica, la semplice parola, realizza una discontinuità dove sembrava non poter averla. Fa saltare la legge del tempo che procede uguale a se stesso.

Le viscere invece sono durevolmente immerse nel tempo e impossibilitate a uscire da esso. Per ciò non poterono giungere alla parola, per mancanza di pausa e indipendenza, perché non possono interrompere il loro lavoro. Il loro dominio è il ritmo, come in ogni macchinario. La musica delle macchine attrae in quanto è immagine della musica del cuore. Musica, pulsare che rappresenta, anche in questo, il pulsare di tale viscere sordo, pulsare che risuona al posto di tutto il mutismo delle altre cose che, se in qualche modo non si facessero sentire, si riempirebbero di rancore. Il rancore nasce infatti da ciò che, pur lavorando sempre, non giunge a essere ascoltato.

6.

LA «GUIDA», FORMA DEL PENSIERO.

E' ancora in uso considerare la filosofia nella sua forma pura e sistematica. Ma è questa l'unica forma in cui si è tradotta la Filosofia? E' possibile continuare a identificare, senz'altro, la Filosofia con la sua forma sistematica?

La questione che vogliamo affrontare nelle righe che seguono non è questa, bensì un'altra che sembra distinguersi da essa o forse precederla e che riguarda generi come le Confessioni, le Guide, le Meditazioni, i Dialoghi, le Epistole, i Trattati brevi, le Consolazioni. I loro autori vengono studiati di solito nella Storia della filosofia; molti dei loro testi sono invece compresi nella Storia della letteratura. Il che vuol dire che ad accogliere la dottrina deve essere la storia del pensiero, mentre la forma non risulta attinente a quella propria del pensiero filosofico.

Tale disparità tra dottrina e forma non può essere accettata come qualcosa di accidentale. Deve essere cifra e chiave di un genere di conoscenza, di una forma in cui il pensiero si attui in modo distinto da quello filosofico. Deve avere una sua giustificazione intrinseca, una sua funzione propria, e la dottrina che si studia, separata dalla sua forma, può racchiudere qualcosa non riducibile a sistema. Se non ha assunto la forma sistematica, perché ciò deve essere imputato a una mancanza? Perché la sua forma mista, a volte ambigua, non può nascondere e tradurre allo stesso tempo un pensiero che non ha voluto ridursi alla formula sistematica, nel timore che questa gli sottragga la sua più intima virtù?

I sistemi con i quali si è venuta a identificare la Filosofia furono propri dei secoli diciassettesimo e diciottesimo; né prima né dopo. Il Rinascimento, povero di

sistemi filosofici, fu invece ricco di Dialoghi, Meditazioni, Epistole scambiate tra umanisti, che non avevano il carattere di una semplice corrispondenza amicale, ma di un genere letterario con un ridotto raggio d'azione, dato che circolava solo tra persone colte. La crisi attuale si estende anche alle forme letterarie e di pensiero che sembrano aver esaurito ciò di cui si ha bisogno. Ogni epoca ha avuto le sue forme privilegiate: il Medioevo le Summe, la fine dell'antichità gli Enchiridion. Queste forme differenti indicano che esse rispondono a necessità differenti della vita.

Oggi si rende necessario riscattare forme dimenticate, oscurate dalla luce di quelle più recenti che dominano il campo. La forma sistematica ha prevalso sulle altre, su cui ha gettato una specie di ombra di disprezzo. Ancora non godono di quella comprensione che hanno ottenuto ai giorni nostri perfino alcune forme di cultura esotica. Si è arrivati a comprendere la cultura negra, e oltretutto solo di recente, ma non si è fatto neppure uno sforzo verso queste forme di pensiero dimenticate. Accade così che paesi che sono stati protagonisti nella cultura occidentale e la cui esistenza è necessaria alla sua totalità - la loro mancanza eliminerebbe infatti una dimensione essenziale di questa stessa cultura - non vengano compresi. Così accade per la Spagna.

Il fatto è che far consistere il campo della nostra cultura occidentale unicamente nelle forme prevalenti dell'ultimo periodo, nei secoli chiamati barocchi, che sembrano essere quelli "classici", ha prodotto una sua semplificazione. Prima l'Europa non aveva questo tono aggressivo, questa unità compatta e, soprattutto, non aveva la coscienza della propria originalità. Così oggi si rende necessario riscattare forme tanto occidentali quanto altre, e che, data la loro persistenza e la loro vita non ancora estinta, devono conservare un significato profondo. Tale significato è precisamente ciò che spinge a tentarne il riscatto, consistente unicamente in un'operazione necessaria allo spirito umano, almeno all'interno di una cultura. E' possibile che le forme trionfanti, i grandi sistemi filosofici, non esauriscano le necessità del pensiero e della vita dell'uomo occidentale; forse esse, proprio per la loro audacia speculativa, hanno trascurato qualcosa d'importante; da un lato hanno preteso troppo, e dall'altro hanno troppo tralasciato. Nel rinnovamento dell'uomo che si rende necessario queste forme trionfanti non potranno avere l'esclusiva ma dovranno far ricorso ad altre più umili, meno ambiziose della dialettica, però portatrici di un'azione specifica e necessaria.

E' inevitabile accettare il fatto che, se consideriamo quest'ultimo periodo, lo troviamo pieno di scienza e conoscenza pura: di conoscenza applicata alla tecnica e alla fabbricazione di strumenti, ma povero, immensamente povero di tutte le forme attive della conoscenza. E per attive intendiamo quelle che nascono dal desiderio di penetrare nel cuore umano, quelle che si fanno carico di diffondere le idee fondamentali per utilizzarle come ispiratrici nella vita quotidiana dell'uomo comune che non è, né pretende essere filosofo o saggio. Forme creatrici che non scoprono né indagano, bensì trasformano ciò che è stato indagato e scoperto in ciò che Foillé chiamò «idee-fuori» e Ortega, in una forma che pare definitiva, «idee vigenti». Le credenze, così come Ortega le ha descritte, sono precedenti alle idee, sono «figlie del dubbio». Le idee vigenti saranno idee vincitrici e coniate in moneta corrente, idee chiare e distinte che si sono ancorate nel cuore delle genti in forma di convinzioni. Quindi più coscienti che le credenze, anteriori e precedenti all'acquisizione delle idee, secondo quanto si può ricavare finora dall'esposizione di Ortega.

Con ciò tocchiamo il punto dolente della cultura moderna: la sua mancanza di trasformazione della conoscenza pura in conoscenza attiva, che possa alimentare la vita dell'uomo che di ciò necessita. La vita ha bisogno del pensiero, di convinzioni chiare, di «sapere a che cosa attenersi», secondo le parole di Ortega. Ora risulta che lo splendore dei sistemi abbia coinciso con la povertà di convinzioni, con l'aggravante di un altro gran lusso: la tecnica. Mentre la vita si riempie di strumenti tecnici, di meraviglie meccaniche, di "utensili" di ogni sorta, l'anima e il cuore rimangono vuoti e le ore, liberate dall'oppressione del lavoro, scorrono ancor più oppresse, poiché sottomesse alla terribile vacuità di un

tempo morto. La quiete è impossibile. Parallelamente ai mezzi di comunicazione e alle possibilità di andare e venire, il vuoto s'impadronisce della vita. L'uomo che non prende parte in forma creatrice allo splendore della cultura moderna si sente assetato e allo stesso tempo umiliato. La sua sete si converte in umiliazione, l'umiliazione lo porta al risentimento. Risentimento che Max Scheler ha descritto fin nella sua essenza ultima, nel suo geniale libro "Il risentimento nell'edificazione della morale", opera acuta che, insieme all'altra che sembra il suo complemento, "La ribellione delle masse" di Ortega, segnala un fenomeno attuale e non ancora concluso: la sovversione della massa. Tuttavia una delle cause, forse la più positiva tra questi eventi terribili - sovversione e risentimento -, può essere l'abbandono in cui si è adagiato l'uomo medio a causa di una cultura che ha saputo applicare le sue conoscenze alla tecnica materiale, senza però dargli «idee vigenti», convinzioni, incapace di renderlo partecipe della sua azione creatrice, rendendolo a sua volta creatore.

Quasi a voler supplire a tale mancanza, l'ansia di divulgazione si è impadronita della Scienza a partire dall'ultimo terzo del secolo scorso, e la pedagogia ha preso sempre più il volo. Gli opuscoli divulgativi hanno riempito tutte le edicole, pretendendo, insieme con il libro economico, di portare l'uomo non di filosofia o di scienza allo stato attuale di consapevolezza e di pensiero.

Tali opere, tuttavia, sono diventate rimedi più gravi della malattia stessa; hanno fomentato la sovversione intellettuale senza creare in cambio convinzioni. Invece di dare a ogni uomo la nozione del suo «posto nel cosmo», la visione di un ordine di cui possa sentirsi parte, lo invitavano a elevarsi verso universi dove non poteva abitare. L'inquietudine lo dominava a mano a mano che acquisiva conoscenza; il sapere offerto era irraggiungibile e neppure l'ignoranza risultava abitabile. L'uomo non toccato da una travolgente vocazione non aveva diritto a sapere, né ad alcun luogo, pur modesto, nel grandioso edificio che vedeva ergersi sopra la sua testa.

Così è scoppiato il furore delle masse abbandonate contro il pensiero nella sua forma più alta. L'odio verso la Filosofia non è mai stato tanto profondo, né si è mai mostrato con tanta chiarezza. Quando sono apparse certe forme estreme di sovversione culturale, il terreno era già del tutto spianato. Di qui la riduzione dell'Arte a propaganda, della Filosofia a semplice Metodologia della scienza, della Scienza stessa a perseguimento dell'utile.

Se invece osserviamo altri tempi, incontriamo generi letterari il cui significato consiste nel far aderire il pensiero ai bisogni della vita; generi la cui unità interiore consiste in una forma speciale di pensiero che ha subito una trasformazione interna per mutare a sua volta la vita in cui s'introduce.

L'esistenza di una cultura dipende interamente da ciò che potremmo chiamare l'incarnazione delle idee. Tale evento presuppone due trasformazioni, a loro volta per virtù propria. La conoscenza, quando è assimilata, non lascia la vita umana nel medesimo stato in cui l'ha trovata; se così fosse non sarebbe necessaria e avrebbero ragione coloro che si sono occupati esclusivamente dell'applicazione tecnica. La vita ha bisogno del pensiero, ma ne ha bisogno perché non può preservare lo stato in cui spontaneamente si produce. Non basta infatti nascere una volta e muoversi in un mondo di strumenti utili. La vita umana chiede sempre di essere trasformata, di modificarsi continuamente a contatto con certe verità che non si possono offrire senza persuasione, dato che la loro essenza non sta nell'essere conosciute bensì nell'essere accettate. Quando la vita umana non accetta dentro di sé un certo grado di verità operante e trasformatrice rimane sola e ribelle, e qualsiasi conoscenza che acquisisce non le basterà. Saremo saggi e barbari, perché il cuore continua a essere ribelle, gli istinti a essere indomiti e la volontà senza freno; e questo per incapacità di agire veramente e di trovare una comunicazione effettiva.

Il pensiero vaga abbandonato se non trasforma la vita, se non ne è accolto e accettato, patrimonio soltanto di coloro che sono stati capaci di scoprirlo. Non tutto ciò che si sa deve essere conosciuto da tutti, ma lo deve essere il suo centro vivo, quello che costituirà la nuova mentalità, le nozioni centrali che creano la nuova versione o il tentativo di essere uomo e che modificano

sostanzialmente ciò che l'ha preceduto. Ai sostenitori delle verità eterne, della "philosophia perennis", si pone un problema identico, dato che sarà sempre necessario che tale pensiero venga assimilato e rinasca, come rinasce tante volte quante sono le generazioni che riempiono il tempo della storia. Per pochi che siano i cambiamenti ammessi nella storia da tali sostenitori della verità, essi devono pur accettarne alcuni, come il cammino delle scienze, dell'arte e perfino quelli riguardanti il nucleo costitutivo delle loro credenze fondamentali; devono ammettere che ogni epoca fissa la propria attenzione su alcuni, tralasciandone altri. Saranno sempre necessarie continue rinascite.

Tra i generi letterari d'altri tempi le Guide mostrano una modalità essenziale, parallela e complementare a un altro genere più attuale, le Confessioni. La letteratura spagnola, priva delle seconde, è ricca invece delle prime, al punto di offrire Guide che pur non portano tale denominazione. Entrambe appaiono come il rovescio dei Sistemi filosofici in cui la verità è oggettiva fino all'estremo e non conserva traccia dell'uomo concreto che li impone, né segnala a chi siano rivolti. I Sistemi non hanno destinatario. Le Guide e le Confessioni mostrano il punto estremo dell'esistenza soggettiva nell'atto di scrivere. La Confessione è la scoperta di chi scrive, mentre la Guida è proiettata completamente verso chi legge; è come una lettera. In entrambe è presente l'uomo reale con i suoi problemi e le sue angosce; il pensiero esiste unicamente come una dimensione all'interno di qualcosa di più complesso: una situazione vitale da cui si vuole uscire - la Confessione - o da cui si vuol far uscire qualcuno - la Guida. Il pensiero si trova qui al suo minimo grado di astrazione e di generalità. Sussiste come ragione nella sua funzione medicinale, di misericordia estrema, specialmente nella Guida.

- "Cos'è una Guida".

Ritroviamo la Guida in Spagna. La più nota è quella di Maimonide, la "Guida dei perplessi", letteralmente "Dottore dei perplessi". E' stata scritta nel Medioevo, nella piena maturità della cultura orientale, araba, ebraica e greca. Sorvoliamo sulla sua origine come genere per soffermarci invece sulla sua forma di sapere. Ciò che più si avvicina a una Guida è un trattato filosofico. Abbiamo già segnalato in che cosa essa si distingue dalla Filosofia: per il momento sono proprio i termini di questa differenza che dobbiamo approfondire. Risulterà immediatamente necessario il confronto con un altro genere prossimo e distinto a un tempo: la Confessione.

Le differenze rispetto alla Filosofia sono di due specie: la prima è relativa al grado di realtà che ha nella Guida la persona umana, quel qualcuno a cui si rivolge. Ogni Guida è tale "per" qualcuno che ha bisogno di uscire da una certa situazione della sua vita.

La Filosofia ha mai avuto questa caratteristica? Ha mai solo aspirato ad averla? Dove c'è della filosofia non c'è bisogno di una Guida: questa è la prima cosa che ci viene in mente; la Guida serve a chi non sa nulla di filosofia né è in grado di saperne qualcosa, o forse lo sarà in uno stadio successivo della sua vita. In ogni caso la Guida potrà essere l'introduzione, il cammino previo a quel cammino senza fine che è la filosofia.

La Filosofia ha preteso una volta di essere cammino di vita, di guidare la vita umana. Pitagora, come è risaputo, è il primo ad avere avuto questa pretesa, mai venuta meno nella Filosofia greca. L'aver scritto una Guida sarebbe servito per arrivare alla Filosofia; ma la Filosofia fa la sua irruzione d'improvviso. Questo è il significato del mito platonico della caverna, al quale si deve ricorrere come esemplificazione chiara dell'ansia e dell'aspirazione della Filosofia greca. Platone riassume in sé l'ansia di Eraclito, che voleva risvegliare gli uomini alla ragione, e quella di Parmenide, per il quale filosofare è vedere, il genere supremo del vedere. Tutta la Filosofia greca è sguardo, nella sua forma più elevata e migliore. Saper vedere in Grecia voleva dire essere filosofo, con tutto ciò che questo implica. La convinzione fondamentale di questa Filosofia, rimasta celata fino a Platone, è infatti che chi vede non muore; chi ha saputo vedere, anche solo un albero, non muore: questa è la lezione e la speranza di ogni vita contemplativa.

Accade però che tale filosofia, «cammino di vita», cammino di salvezza, s'introduca nell'animo violentemente, senza una guida, senza un metodo. Il metodo occupa un posto elevato nella Filosofia greca, ma è già una sua parte. Per accedere alla filosofia solo Socrate possiede un cammino ed è per questo l'unico maestro della vita greca; è singolare che appaia così unico e nel contempo come il più greco di tutti: unico poiché, nel bel mezzo di una cultura così poco interessata ad acquisire adepti e a salvare anime, impegna l'intera vita nella ricerca del cammino che salvi le anime portandolo nella vita di ogni uomo; la sua maieutica non è però una Guida, anche se è ciò che più le somiglia.

Nel mito della caverna l'accesso alla filosofia nella vita di chi si appresta a diventar filosofo è violento e assomiglia, più che a ogni altra cosa, alla chiamata della vocazione cristiana, la chiamata più violenta che si sia mai conosciuta al mondo: come questa produce una conversione, istantanea e senza preambolo. Se anche Platone ci avesse descritto il cammino di ascensione, questo non sarebbe stato comunque una Guida, bensì una dialettica o una propedeutica, già interna alla filosofia stessa.

In realtà il senso di una Guida non è quello di andare verso la filosofia, dal momento che entrambe hanno la stessa pretesa: essere cammino di vita. Mentre l'altra pretesa della Filosofia, formulata da Aristotele, quella di essere sapere universale assoluto, non è sostenuta dalla Guida ed è forse questo il suo unico punto d'inserimento nella filosofia: presupporre tale sapere e in ogni caso preparare l'animo a scoprirlo. Il che significa che la Guida in quanto cammino di vita, sapere che salva, ha la stessa aspirazione di qualsiasi filosofia. Quanto alle verità universali e teoriche, o non le reputa necessarie o le lascia alla filosofia.

Ma se la Guida possiede tale pretesa in comune con la filosofia greca, quella più antica e prescientifica, più vicina alla religione, dove sta allora la sua originalità, ciò che la rende irriducibile alla filosofia?

- "La Guida, forma di sapere esperienziale".

Se Socrate è l'unico che assomiglia vagamente a una Guida, è anche, tra i filosofi, il più ricco di quel sapere che il popolo ripete quotidianamente come ultima istanza d'appello: l'esperienza. Socrate è colui che risulta più legato all'esperienza, e se scoprì il concetto non fu per amore verso di esso, ma per amore verso la vita che viveva e che lo richiedeva, per l'irrinunciabile desiderio di trovare il "logos" del quotidiano. Il logos della conversazione da strada, della vita volgare e di basso livello, quello che Ortega, ventiquattro secoli dopo, ha confessato essere il movente del suo «giornalismo», come ansia irrinunciabile di trovare la ragione nell'evento, nella circostanza. Anche Socrate visse per sviscerare il logos delle circostanze.

Sapere dell'esperienza. Aristotele classifica nella sua metafisica il sapere in tre gradi: sapere dell'esperienza, sapere dell'arte e sapere scientifico. L'esperienza di cui parla Aristotele però si riferisce alla conoscenza della natura, non dell'uomo. L'esperienza delle cose umane non fu patrimonio della Grecia, né poteva esserlo; e se la Grecia scopre, tra l'altro, l'etica, essa assume in Aristotele un'esistenza separata, come tante discipline. L'etica è, nei riguardi della vita umana, la scienza, il sapere scientifico, e quindi universale e oggettivo. E' svincolata dall'anima che ne ha bisogno e sembra avere lo stesso carattere della metafisica, che è in realtà la metafisica della vita umana, della "physis" umana, ovvero la psicologia.

«L'etica è la medicina dell'anima», dice Maimonide, l'autore della Guida più famosa, la più chiara ed esemplare per definire il genere, foss'anche solo per il titolo. E' tipico della Guida considerare l'etica come rimedio, cosa che l'etica stessa non ha mai fatto, preoccupata della propria autosufficienza: nascendo infatti dalla metafisica essa partecipa della sua purezza.

La medicina ha mantenuto, perfino ai nostri giorni, una buona componente sperimentale, avendo come riferimento un malato, non una malattia, o meglio, una malattia in un malato. Non è sufficiente la conoscenza universale: deve

sopraggiungere la conoscenza dell'individuo che, secondo Aristotele, non poteva far parte della scienza.

La Filosofia ha sempre preteso la massima oggettività, il maggior distacco da ciò che è individuale: Dio, la natura, la conoscenza, l'universalità; quanto al suo ruolo di «cammino di vita», il suo potere consiste nel liberare l'individuo dalla propria prigionia, come la mistica, ma attraverso la conoscenza della ragione. E' bastato pertanto che la conoscenza intellettuale venisse portata agli estremi, o che apparisse una conoscenza pura non razionale, perché la mistica venisse a rappresentare il limite della filosofia (Plotino, Bergson). La filosofia e la mistica hanno infatti un'aspirazione comune: salvarsi dall'individualità, trascendere la prigione individualizzante.

Il sapere dell'esperienza, per quanto sia mistico, è anteriore alla filosofia, a meno che non arrivi a negarla perché la considera non necessaria. C'è e c'è stata un'esperienza di vita anteriore all'etica: un sapere particolare, un individualismo che non raggiunge l'universalità. Ma per quale motivo? Si tratta semplicemente d'incapacità o c'è forse intenzionalità in questo indugiare?

Non ogni tipo di esperienza si rassegnerebbe a diventare scienza. Qualcuna forse si opporrà sempre, per paura di abbandonare qualcosa che la scienza non doveva raccogliere: una qualche funzione impossibile da colmare con la conoscenza universale e oggettiva, un qualcosa di irrinunciabile, un sapere esperienziale che sprofonda le sue radici in una cultura anteriore a quella greca e che la greca non può trasformare come ha fatto invece con tante altre cose. La ragione agisce per la prima volta in Grecia e riduce all'oggettività ciò che vaga disperso; credenze originarie e ancora vive sono trasformate in idee, in nozioni. Ci sono state tuttavia esperienze che non si sono lasciate universalizzare, opponendosi all'ascesa nel cielo dell'oggettività.

Il sapere di cui è eco e portatrice la Guida non sarà per caso una di queste esperienze? Perlomeno essa non è in disaccordo con l'origine del genere - sicuramente orientale - e con il suo stesso perdurare in Spagna, dove viene usata al posto del metodo. Potremmo anzi anticipare che ciò che per il resto d'Europa ha rappresentato il metodo, per la Spagna lo ha rappresentato la Guida, metodo a sua volta non della scienza ma della vita nella sua trasformazione necessaria. Varie sono le esperienze che resistono alla trasformazione greca e più ancora alla chiusura - assolutismo - che s'impadronisce dell'Europa a partire dal Rinascimento. La cultura occidentale mostra il proprio volto austero e assolutista nei secoli barocchi, in cui l'assolutismo politico è solo la forma più evidente. Non è strano, pertanto, che a partire da quell'epoca nascano movimenti come il quietismo e l'illuminismo, in tutte le loro forme, come proteste profetiche della sua sventura. Sono voci deboli che reclamano di fronte a qualcosa che le sta soffocando e da cui non sanno difendersi poiché lo odiano troppo.

- "L'esperienza della vita".

Non solo esiste una forma d'esperienza che non si lascia innalzare al cielo dell'oggettività, ma che addirittura reagisce di fronte a essa. A ogni sontuoso movimento in filosofia risponde sempre una voce di tono grave, a volte amara e altre burlona, che ne denuncia la vanità mostrando qualcosa di più umile, sordido perfino, ma indissolubile. E' la voce di Tommaso di Kempis che risponde a Tommaso d'Aquino, di Epitteto ad Aristotele, di Kierkegaard, disperato, a Hegel. E' la nudità dell'uomo, la sua essenza irriducibile che reclama. E' in un certo senso cinismo, se il cinismo non fosse disperazione totale e sconfitta. Ciò che attraverso tali voci si reclama è l'esperienza, il sapere dell'esperienza il cui volto vive in tutti i popoli spagnoli e sembra nascondere un segreto. Un segreto calpestato, o quanto meno dimenticato dal sapere universale, etico o metafisico.

E' l'esperienza di qualcosa che non vede esaurirsi nella scienza la sua ansia e che la scienza non ha placato in alcun modo, forse perché non ha saputo dominarla e l'ha messa da parte non sapendo che farsene. Ciò che la Scienza non sa ridurre a sé sono certi stati della vita umana, certe situazioni che l'uomo vive e di fronte

alle quali la forma enunciativa della scienza non ha forza, né valore. Quest'esperienza sa infatti che le verità possono starci davanti, dure e invulnerabili, sterili e impotenti insieme. Sa che la vita ha bisogno della verità, cioè della verità calata in una certa forma.

La Filosofia, come ogni scienza, si manifesta in forma enunciativa, impersonale: non è precisamente comunicativa. L'esperienza invece esce dal proprio silenzio per comunicare. Dice Eraclito: «Il saggio non dice e non nasconde: indica». Chi parla per esperienza, anche se indica, anche se tace le cose più importanti, comunica, e quando tace lo fa come Socrate, affinché l'altro senta nascere dentro di sé ciò di cui ha bisogno e che più gli è proprio, affinché lo sappia anche attraverso l'esperienza.

La forma con cui si manifesta il sapere dell'esperienza è perciò distinta alla radice dal sapere filosofico e scientifico. E' comunicativa ed enigmatica, priva di contraddizioni, come l'apologo, il proverbio, il consiglio, inconcepibili se non sono rivolti a qualcuno che possa comprenderli. La Filosofia dichiara, mentre queste forme occultano, dato che la filosofia espone l'essere o le sue leggi, quelle invece indicano soltanto il cammino, o addirittura il pretesto per produrre un'illuminazione momentanea in cui un uomo ritrova o intravede la propria esperienza.

Non parlano per assoluti e perlopiù insinuano, perché pretendono solo che chi ascolta trovi dentro di sé, allo "status nascens", la verità di cui ha bisogno. Così la vita accetterà la verità e prenderà di essa ciò che la sua necessità richiede e niente di più. Il sorriso dell'esperienza di fronte alla scienza scaturisce infatti dalla sproporzione per lei scandalosa tra la verità e la vita; sproporzione che fa sì che a volte la vita retroceda intimorita e rimanga senza peso.

Di tutto ciò doveva aver intravisto qualcosa l'ultima filosofia, o meglio l'ultimo stile filosofico, che ha preteso, seppur modestamente, di "suggerire, incitare", influenzato forse dalla pedagogia, non sempre in modo sano ma pur sempre con prudenza e accortezza. L'esperienza irrinunciabile si trasmette infatti unicamente se viene rivissuta, non semplicemente appresa, e la verità di cui la vita ha bisogno è solo quella che in essa rinasce e rivive, che è capace di rinascere tante volte quante ne ha bisogno.

E' la verità nascente e ri-nascente, operante, la sola che trae il suo senso dall'essere vissuta, dal trasformare una vita, senza però far violenza come la vocazione filosofica del mito della caverna, bensì sottomettendosi alla legge della vita che è il tempo, l'accadere temporale. Per questo non poteva accettare la propria ascesa al cielo dell'oggettività; è sottomessa all'influsso del tempo, conta su di esso e vive in esso. La vita si svolge nel tempo, e l'esperienza non è altro che la conoscenza che non ha voluto essere oggettivamente universale per non lasciare da solo il tempo.

Non assumerà mai pertanto la forma enunciativa, non sarà mai dichiarazione completa; sarà insinuazione in cui l'ironia svolge il compito della pietà calandosi nell'animo perplesso per riaffiorare in esso. Non ci sarà esperienza per coloro che hanno abbandonato il tempo, pur solo come pretesa. L'esperienza è frutto del tempo e non ne prescinde: lo innalza piuttosto senza distruggerlo, lasciandolo essere nel suo accadere, nel suo essere e non essere. Perciò è sapere relativo, quello che l'assolutismo razionalista aveva disprezzato.

Non esige e non invita a sfuggire dall'istante, ma neppure l'abbandona come mera irrazionalità. Estrae dal suo modesto logos il suo significato, che non può essere mai completo. L'esperienza è sempre frammentaria, in caso contrario cesserebbe di essere esperienza.

I generi classici di questo sapere sperimentale sono frammenti e fanno sempre rimpiangere la loro continuazione, anche se sappiamo che non la posseggono. La loro caricatura è data in falsi racconti come quello delle capre di Sancio, esempio estremo in cui si mostra il carattere frammentario del genere, la promessa che eccede il suo compimento.

Da qui nasce un genere, la Guida, che pretende sistematizzare tale sapere dell'esperienza senza per questo elevarlo al rango di scienza. Il segreto di tale

genere sta anche nell'originalità e nell'incanto, nel sistematizzare ed elevare a universalità ciò che a essa aveva opposto resistenza, fino a realizzare tale ascensione evitata con il sorriso arcigno e la grettezza al limite dell'ignoranza di Sancio. Di Sancio ancor più che di don Chisciotte, dato che, come l'esperienza, esso non si libera mai dal peso del tempo, dalla pesantezza delle ore, non fantastica mai né specula, non si eleva mai oltre i limiti del proprio orto.

- "La Guida, oggettivazione dell'esperienza".

Una Guida è qualcosa di simile a un metodo; se così non fosse mancherebbe di unità o sarebbe un insieme di proverbi o una collezione di frammenti. Se alcuni filosofi greci, come Eraclito, ci sembrano più umani, è perché i frammenti che ne conserviamo ci appaiono una specie di guida frustrata. La Guida possiede unità e forma; potrebbe addirittura essere l'unità suprema del sapere sperimentale della vita. In alcune di esse si rende tangibile la violenza esercitata dal loro autore per unire qualcosa che altrimenti andrebbe per conto suo, per aggregare qualcosa la cui forma naturale è la dispersione. A che scopo tale sforzo? Non è forse una sfida la scienza, la sfida dell'esperienza?

Evidentemente no, anche se in qualche caso specifico sembra di sì. Consisterà dunque nell'attitudine propria di un autore piuttosto che nell'esigenza del genere. La Guida non nasce contro qualcosa e se si sforza di unire la dispersione è perché ha uno scopo, perché il suo interlocutore vive una determinata esperienza e perché essa ha raggiunto un buon grado di comunicazione. In quanto sapere dell'esperienza essa comunica attivamente e trasforma. "La sua unità sarà pertanto unità d'azione", unità che le viene data dal campo in cui opera, dalla situazione che deve trasformare.

E' un sapere della vita: da qui la sua unità. La vita di per se stessa non possiede unità, o almeno non si manifesta ai nostri occhi, e questo è ciò che produce più angoscia e confusione. Chi vaga disorientato sa infatti che la sua vita è "una vita". La vita non può essere vissuta senza un'idea, ma quest'idea non può neppure essere un'idea astratta: deve essere un'idea che informa, che offre un'ispirazione concreta in ogni azione, in ogni momento; l'idea stessa deve essere un'ispirazione.

- "Idea della vita".

Sembra essere ormai assodata la convinzione che la vita consiste in una trama di avvenimenti. Alla scoperta e riscoperta dell'unità dell'oggetto di conoscenza, che dobbiamo soprattutto a Husserl, per quanto modesto possa essere, ha fatto seguito la scoperta dell'unità della vita, a cui si dedicano intensamente tutti coloro che si affannano nel pensiero personalista ed esistenzialista. Ortega ha posto di nuovo il fondamento del pensiero nella necessità che di esso ha la vita per poter uscire dalla sua originaria confusione e perplessità. Nelle ultime spiegazioni dei suoi "Corsi universitari" a Madrid (del 1934-1935 e del 1935-1936), egli si avvicinava sempre più alla questione della vita personale. Ricordo una frase al di fuori della lezione: «La vita umana assomiglia più di ogni altra cosa a un romanzo». Il romanzo, il personaggio e la situazione che noi costruiamo per vivere, ciò che pensiamo di vivere, è l'"apriori" della nostra vita, intrecciato con le circostanze, materiale irriducibile della vita che dobbiamo trasformare in libertà. Credo che questo sia il significato dell'espressione orteghiana secondo la quale la nostra vita è più di ogni altra cosa simile a un romanzo. Sarebbe la forma della libertà ricavata, e non imposta, dalle circostanze, come l'acqua tratta dal pozzo granitico che la racchiude.

Nel romanzo entrano la fantasia e lo stile. Vivere bene non è solamente una questione morale, ma estetica, come fanno tutti coloro che guidano le proprie vite, che lo dicano o meno. Perfino le verità del più fiero ascetismo si sono offerte con un proprio stile. Ad esempio lo stile del Padre Granada rimarrà anche se egli smettesse di avere convinzioni cristiane; rimarranno comunque vive la grazia e la carità del suo pensiero. Il suo stile è cristiano tanto quanto la sua dottrina e perciò è veramente tale. La cultura attiva, matura, si fonda sull'unità della

dottrina con lo stile di cui va rivestita.

Ci sono verità, come quelle della scienza, che non mettono in moto la vita. Le verità della vita sono quelle che, penetrando in essa, la fanno muovere ordinatamente; quelle che l'accendono e la traggono fuori da sé, trascendendola e mettendola in tensione.

Una vita dispersa e confusa è una vita in una quiete stagnante. Una vita vera sarà invece quella che sa attraversare il suo tempo, essere innanzitutto un modo felice di muoversi nel tempo, senza risultare sottomessa come le cose, tremante come i vegetali o prigioniera come l'animale, ma desta e libera come deve esserlo l'uomo. Nel comprendere la Guida, genere letterario che ci si è presentato come una certa sistematizzazione dell'esperienza, nel comprenderla come la maggiore oggettività che l'esperienza può raggiungere, ci avviciniamo un poco ad alcune peculiarità della vita.

- "Azione e trasparenza".

La vita è attività incessante, perfino nella sua quiete. E tale attività, anche nel suo stato di quiete, deve avere un minimo grado di trasparenza. Trasparenza della vita non vuol dir altro che apertura ad accogliere e forza di resistere.

Accettazione e resistenza sembrano essere le condizioni ultime della vita. La prima la fa agire e muoversi, in una continua trasformazione; la seconda la fa perseverare in un certo canone o misura. La prima è azione incessante, la seconda è conservazione.

Ogni conservazione sembra alludere a una certa forma, a qualcosa di statico. La vita, che è attività incessante, avrà forse bisogno di un qualcosa di simile a una forma? Pare di sì. L'esistenza delle culture lo dimostra. Ogni vita, persino la più attiva, ha bisogno di trascorrere chiusa in una forma, e solo al suo interno si rende attiva. L'informe è ugualmente inattivo e sterile, senza possibilità alcuna di agire. La vita, a mano a mano che sale nella scala della perfezione, sale anche nella scala della forma. L'uomo ha più forma, anche solo nel suo mero aspetto esteriore, rispetto all'animale o alla pianta; nella sua forma più resistente, più delicata e più facile da piegare.

Accade tuttavia che l'essere umano si muove nel tempo sapendolo, a differenza degli altri esseri viventi che non lo fanno. Gli animali e le piante sono nel tempo e da esso vengono distrutti, ma non sono consapevoli di tale verità e non la custodiscono. La loro resistenza è mera passività. L'uomo ha bisogno di resistere attivamente conservando la propria forma. Ma la forma della sua vita è la forma di vivere della sua etica, della sua estetica e della cultura a cui appartiene, il modello, l'impronta impressa. Ogni cultura rappresenta la maturità all'interno di un ventaglio di canoni differenti, varianti di un unico canone che è la misura di un essere vivo. Ci sono solo alcune creature umane che hanno dentro di sé soltanto questa misura, unica nella modalità generica della propria classe e condizione. Qui si colloca il problema della tradizione, che potrà solo vivificare successivamente e continuamente tali canoni generici. Una cultura esiste quando esprime creature senza nome, anonime, che portano impressa la sua forma senza sforzo e che trasmettono la sua scienza in una serie di consigli e precetti che compongono una Guida non scritta. Scriverla, infatti, significherebbe averla messa in dubbio. La cosa triste e pericolosa è che la tradizione debba essere espressa deliberatamente, che un giorno ci si metta a «fare della tradizione».

Ci sono però altri esseri più individualizzati che, oltre al modulo della cultura, della classe e della situazione sociale, esigono ulteriore individualismo per la loro maggior coscienza e capacità e la loro maggior forza vitale. Essi vivranno all'ombra del proprio personaggio, che, come l'Angelo custode, insegna il catechismo e invece di procedere di fianco precede, mostrandosi implacabilmente esigente, mostrando a tratti il proprio volto - il volto del destino -, e a volte nascondendolo. Chi vive in un dramma, nel terribile dramma di Giacobbe, non avrà bisogno di una Guida, né potrà accettarla. Si tratta di casi di massima individualità e su di essi non ricade né scienza né esperienza, ma solo ispirazione pericolosa. La vita di questi esseri sarà un alternarsi di grazia e angoscia, di

trasparenza e confusione che soltanto essi sapranno risolvere; un'unità che arricchirà il mondo e che, se si verifica, saranno solo loro a intuire, forgiandola in una lotta senza tregua, con astuzia e forza smisurata.

Ma esistono altri esseri ai quali la trasparenza della forma tradizionale non basta e che non sono stati visitati dall'angelo del destino, il personaggio individuale di cui essi soltanto conoscono il nome, o che solo essi possono decifrare. Proprio questi, i perplessi, hanno bisogno della Guida.

Si tratta di creature che sono al di sopra del livello comune di coloro che riproducono in modo anonimo una cultura nella sua forma tradizionale e che non hanno saputo conseguire autonomamente l'unità della propria vita. Sono coloro che vivono appartati da tutti ma non arrivano a essere unici, poiché il tormento dell'angelo si mostra solo a coloro che, come gli angeli, secondo san Tommaso, formano una specie unica.

Sono i perplessi, coloro che procedono privi di trasparenza e di resistenza, senza possibilità d'agire per mancanza di personaggi, per mancanza di fantasia creatrice e perché la loro possibilità supera il canone comune dell'anonimo. Esseri privi di definizione precisa e alla ricerca di essa.

La Guida è diretta ai perplessi. E' la genialità della Guida di Maimonide. Così la Guida svolge una missione essenziale all'interno di una cultura: prolungherà la tradizione, supplirà a essa, come supplirà ugualmente al genio individuale che non ha bisogno di guide perché le possiede in ogni istante.

Ma ora dovremmo chiederci: esistono sempre o ci sono situazioni storiche in cui il loro numero cresce? E ancora prima: in che cosa consiste la perplessità? A questa domanda occorre rispondere che la perplessità consiste nella mancanza di visione: è perplesso non chi non pensa, ma chi non vede. Di ciò il pensiero non è la cura; anzi, per la sua stessa ricchezza, può produrre perplessità. La visione, la visione della propria vita in unione con gli altri, è la cura per la perplessità.

- "La perplessità".

Come si manifesta la perplessità e come appare nella storia? Le situazioni vitali hanno anche un significato storico, tanto che la storia si potrebbe fare a seconda delle situazioni vitali che sono predominanti nei vari momenti. Le situazioni vitali si producono infatti nell'individuo, però a volte la loro causa si trova, più che nella singolarità del suo animo, nell'epoca in cui gli è toccato vivere, in mancanza di soluzioni offerte dal mondo. E inoltre esistono situazioni che si spiegano solo all'interno di una cultura che un abitante del deserto o un uomo che appartiene a una cultura primitiva non possiede.

La perplessità sembra di questo tipo. Appare nella fase avanzata di una cultura. Essere perplesso significa trovarsi tra varie alternative e non sapersi decidere per nessuna. Perché? Senza dubbio per mancanza di conoscenza sufficiente; è la prima cosa che viene in mente. Ma se si conoscesse sempre con esattezza la sequenza delle nostre scelte, la vita umana sarebbe del tutto assorbita nel mondo quanto quella dell'animale. All'interno della realtà umana ciò che più si avvicina a questa condizione è la tradizione che funziona perfettamente, l'adeguamento a una forma data in precedenza e la cui scelta si fonda su una conoscenza talmente certa da non offrire quasi margine al rischio. La conoscenza completa annullerebbe la libertà, come le più ferree divisioni di casta in Oriente, come anche il metodo occidentale quando si presenta con estrema sicurezza.

La perplessità si produce quando la conoscenza è tale da lasciare margine al rischio, quando dobbiamo rischiare nello scegliere.

C'è però chi rischia senza perplessità o dopo averla superata rapidamente. Il perplesso è una creatura che ha un ampio campo di scelta e, fino a un certo punto, una situazione privilegiata. Chi è mosso dalla necessità non è perplesso; la perplessità è una situazione che presuppone un certo lusso, lusso di alternative, il che implica una società matura e un individuo libero di poter muoversi in essa. Non smette di stupire il fatto che un genere che, come abbiamo visto, affonda le sue radici nella tradizione orientale risponda a una situazione così poco orientale come questa della perplessità. L'uomo orientale infatti, inquadrato molto di più di

quello occidentale in classi o famiglie, in una forma sociale e religiosa, conosce a malapena il lusso della perplessità, eccezion fatta per qualche principe la cui vita si trasforma in sogno.

Il perplesso ha idee, sa definire perfettamente le alternative di fronte alle quali ammutolisce. Conosce, ma gli manca quell'ultimo «mobile» che muove la vita, che la trascina e la fa uscire; non ha dinnanzi a sé il suo personaggio, non gli mostra il suo volto.

Il segreto non è la mancanza di conoscenza, bensì una svogliatezza o un timore che paralizza. Non può affrontare il rischio della vita, il pericolo di dire sì o no. Non si tratta di chiarirgli nulla, perché non è di chiarezza che ha bisogno, anche se alcuni autori di guide l'hanno fatto credere. Maimonide nel suo intellettualismo aristotelico dice che la questione è di distinguere le parole e i significati delle parole. Attraverso queste si fa strada però un'altra questione: la perplessità non si può vincere semplicemente attraverso la semplice spiegazione delle parole. Si tratta di muoversi, di arrischiarsi a scegliere.

La perplessità è una debolezza dell'animo che non deriva dalla conoscenza ma dalla relazione tra la conoscenza e il resto della vita, che non si lascia penetrare da essa. La perplessità implica un'abbondanza di conoscenza. In ogni perplessità c'è un turbamento; si è di fronte a un tipo di conoscenza che abbaglia e non penetra. Conoscenze abbaglianti e molteplici. Il perplesso va con lo sguardo da un punto all'altro, non si fissa in nessun punto preciso perché le conoscenze che gli si presentano sono parziali, non hanno a che vedere l'una con l'altra, né con lui. Il perplesso sente che il centro del suo animo, quello che i mistici chiamano centro o fondo dell'anima, rimane intatto, anzi, non sentito. Non sta fuori di sé per cercare di entrare dentro di sé, nello stato descritto da santa Teresa all'inizio de "Las Moradas". Ma non entra nemmeno in sé senza sentire la necessità di uscire. Né dentro, né fuori.

Il fatto è che all'insieme degli avvenimenti si offre l'ermetismo del proprio animo, che anche se coscientemente cerca una soluzione, in realtà se ne difende. E' la mancanza della visione, di "una" visione, ciò che lo fa rimanere chiuso, o è piuttosto questa chiusura che gli impedisce di formarsela? Nelle situazioni vitali è difficile distinguere tra i vari aspetti un prima e un dopo. Tutto avviene simultaneamente in una visione che apre le porte dell'anima e che innamora. Visione e non sistema, poiché si tratta della visione della propria vita che non può offrirsi in un sistema. La vita ha sempre una figura, che si offre in una visione, in un'intuizione, non in un sistema di ragioni.

La figura è l'irrinunciabile del sapere che la Guida e ogni forma di esperienza richiedono; figura in cui si deve muovere la fantasia e un certo grado di amore. Ci sono figure che innamora e solo quelle innamora.

L'innamoramento che la Guida richiede per salvare l'ermetismo è quasi l'opposto dell'amore platonico, il quale si volge all'universale, seppur con la mediazione del concreto. Il suo problema è tuttavia identico: arrivare fino al cuore e aprire quest'ultimo centro della vita.

Come ottengono le Guide questa trasformazione profonda nella vita, che la modifica e la converte?

La ottengono con molta arte, con molto segreto personale, non riducibile a generalizzazioni. Ogni autore di una Guida avrà il suo stile proprio, il suo tocco personale. Si può soltanto fare un accenno all'effetto che esse provocano, perché è comune a tutte: far scaturire la vita fuori di sé, farle accettare una visione di se stessa. Ci sono senza dubbio molti passaggi per accedere a una cripta tanto nascosta, nelle «caverne profonde del senso», dato che ci sono diversi gradi di perplessità: dal più profondo al più superficiale. Si tratta tuttavia di aspetti che non analizzeremo qui, poiché ognuna delle Guide che studiamo ci offre in concreto il genere di perplessità che pretende guarire.

Tutte coincidono però nell'offrire un'immagine della vita che si corregge da sé. L'immagine che ci offrono, la visione di ciò che dobbiamo essere, non si presenta confrontandosi con ciò che siamo, bensì sviluppandosi in un movimento che tende irresistibilmente a essere seguito.

7. LA VITA IN CRISI.

Non sembra necessario giustificare la nostra convinzione di vivere oggi in una situazione di crisi; è ormai diventato un luogo comune, e come tanti luoghi comuni ci fa correre il pericolo di passarci sopra, senza andare a fondo. Ma se ciò accade sarà come passar sopra la nostra stessa vita. E la cosa grave è questa: passar sopra la propria stessa vita senza addentrarvi può avvenire con molta facilità. E' necessario pertanto tentare di sviscerare ciò che costituisce la realtà a cui alludiamo parlando di crisi. E' necessario, però non possiamo azzardarci a definirla davvero. Il nostro compito è di fare solo ciò che in realtà già si fa, ma che non è facile confessare, a causa dell'uso indebito di una parola che è stata, un tempo, umile ed espressiva come tante altre, e cioè l'attività umana chiamata meditazione. Si tratta di un'espressione umile che non denota alcun risultato ma semplicemente un'attività, un'inclinazione quasi, molto legata alla vita quotidiana, dato che la meditazione non è altro che la preoccupazione addomesticata, che scorre tranquilla in un certo alveo; una preoccupazione che fa tutt'uno con la nostra mente ed è incorporata nelle nostre ore. E' a tal punto legata alla vita quotidiana che non possiede al pari di questa un limite prefissato, né si compie in qualche opera o risultato e si giustifica solamente nella sua continua trasformazione, rendendosi a poco a poco più trasparente e chiara. Assomiglia insomma a una confessione. Cerchiamo di conoscere ciò che viviamo: come è stato detto poeticamente, vogliamo «custodire il sogno». Vivere in crisi è vivere inquieti, ma tutta la vita si vive inquieti; nessuna vita, mentre la si vive, è calma e tranquilla, per quanto lo si desideri. Non è solo l'inquietudine a caratterizzare il vivere in crisi ma, in ogni caso, un'inquietudine determinata o eccessiva, oltre il limite della sopportazione. Così sembra. Se scorriamo i titoli delle giovani riviste letterarie e dei libri di Poemi o di Saggi degli anni compresi tra il 1915 e il 1930, la parola «inquietudine» o «inquietudini» è quella che appare con maggior frequenza. Si sa quanto sia rivelatore l'uso privilegiato di una parola nell'espressione letteraria e più ancora nell'espressione letteraria balbettante. Già dagli inizi di questo secolo sembrava che si fosse oltrepassato il margine di inquietudine all'interno del quale si svolge ogni vita. E ciò si manifestava attraverso molteplici sintomi: nello stile architettonico chiamato «modernista», che fece tremare la più stabile delle arti; nella smania di viaggiare, nella stessa mobilità crescente delle classi sociali. Ma non è necessario ricorrere a sintomi letterari o artistici per provare la tremenda inquietudine che minaccia di divorare la nostra vita. La realtà ha superato una volta di più l'immaginazione, e l'inquietudine in cui stiamo vivendo noi creature umane non sembra poter andare oltre, soprattutto per noi, figli di questo inquieto continente chiamato Europa. L'inquietudine infatti si è fatta sostanza della nostra vita e nostro unico avere. Abbiamo solo l'inquietudine e lo sforzo che effettuiamo per mantenerci al suo interno. Inquietudine che non è quella di altri tempi, in cui la vita era ricca di avventure, poiché è un'inquietudine che sopportiamo, nella quale ci sentiamo reclusi. E' un'inquietudine che ci viene da fuori, non un'attività liberatrice che scaturisce da dentro. La cosa più umiliante per un essere umano è sentirsi portato, trascinato come se gli si concedesse a malapena un'opzione o fosse a stento possibile scegliere, senza poter prendere alcuna decisione perché qualcun altro, che non si prende la briga di consultarlo, la sta già prendendo al suo posto. Tale passività si manifesta nella più tremenda solitudine. Oltre a sentirci inquieti ci sentiamo anche sottoposti a una «solitudine senza tregua». Ma con la solitudine succede lo stesso che con l'inquietudine: anche la solitudine è propria della vita di sempre, anch'essa sta nel fondo della vita umana. La solitudine dell'epoca di crisi è tuttavia ben diversa dalla solitudine dell'uomo sveglio, dato

che non è dovuta a una maggiore lucidità e può perfino racchiudere una maggiore confusione. Si tratta di una solitudine provocata dall'inquietudine, poiché non sappiamo, né possiamo essere in qualche modo certi di alcunché. Ci ritroviamo così soli perché siamo inquieti e confusi.

La crisi mostra le viscere della vita umana, l'abbandono dell'uomo che è rimasto senz'appiglio, senza un riferimento, il riferimento di una vita che non ha alcuna meta e non trova alcuna giustificazione. In mezzo a tanta sventura allora, noi che viviamo in crisi, abbiamo forse il privilegio di poter vedere chiaramente la vita umana, la nostra vita, come se fosse allo scoperto grazie a se stessa e non per merito nostro, perché si è rivelata e non perché è stata scoperta. Questa è l'esperienza peculiare della crisi. E siccome la storia sembra dirci che se ne sono verificate tante, avremo che ogni crisi storica ci rivela chiaramente un conflitto essenziale della vita umana, un conflitto finale, radicale, un «si può o non si può». La vita umana sembra infatti essere il territorio della possibilità, delle più ampie possibilità, e la storia il processo che le va purificando, fino all'estremo e fino alla sua radice. Perciò nei momenti di crisi storica esistono sempre dei martiri chiamati volgarmente «estremisti», incaricati di portare alle estreme conseguenze, all'assurdo, tali possibilità della vita umana. A essere onesti con noi stessi, la conclusione da trarre dovrebbe essere sempre negativa. Finora ciò che risulta da tutte queste esperienze è che la vita umana non è possibile in alcun modo, almeno in apparenza, e ritorna sempre la stessa domanda; è possibile essere uomo? E come? Nei tempi di pienezza pare che si sia risposto affermativamente e in modo determinato. L'unico modo di rispondere affermativamente non è dicendo un "sì" astratto, ma offrendo una forma di vita, una figura della realtà nella quale l'uomo abbia una determinata occupazione e tutta la sua esistenza un senso. Nei momenti di crisi la vita appare allo scoperto e nel più grande abbandono, fino a causarci imbarazzo. In essi l'uomo prova vergogna perché è nudo e sente il bisogno di coprirsi con qualsiasi cosa. Fuga e ansia di trovare una figura che ci fa precipitare negli equivoci più dolorosi. Ci vorrebbe semplicemente un po' di coraggio per guardare poco alla volta tale nudità, per custodire non il sogno, ma piuttosto le sorgenti stesse del sogno, per vedere cosa ci rimane, quando ormai non ci rimane più nulla.

- "Quiete e credenze".

L'inquietudine ci dispone a ciò che di solito manteniamo sotto di essa: quel nucleo di calma, di quiete, quella specie di radice della nostra anima sulla quale ci eleviamo senza ricordarcelo. La vita infatti, oltre a essere luce, veglia, è anche dimenticanza, mancanza di cura: abbandono, fondo invariabile grazie al quale possiamo sopportare tanta inquietudine, che è quasi felicità, la felicità invisibile che ci consente di sopportare il peso della nostra sventura.

Questo territorio di quiete è senza dubbio il luogo delle nostre certezze, delle nostre convinzioni, di tutto ciò di cui non dubitiamo e che ci sostiene in ogni momento difficile. Perché si è formato? Il filosofo spagnolo Ortega y Gasset ha distinto fra idee e credenze, trovando che le credenze sono quelle che costituiscono il nostro fondo intimo: «In esse viviamo, ci muoviamo e siamo. Da una parte ci costituiscono, dall'altra ci danno la realtà e ci spiegano perché la realtà piena e autentica non è altro che quello in cui crediamo. Mentre le idee nascono dal dubbio, cioè da un vuoto o una mancanza di credenze. Ciò che ideiamo pertanto non ha per noi realtà piena e autentica». (1)

In un'interpretazione, che analizzava minuziosamente la crisi storica durante il corso commemorativo di Galileo nell'anno 1933 all'Università di Madrid, Ortega attribuiva la gravità della crisi alla mancanza di credenze, che è solita coincidere con la sovrabbondanza d'idee. Secondo questo pensiero, appare completamente chiara la causa della nostra inquietudine. Venute meno le credenze ci viene meno la realtà stessa che attraverso di esse penetra in noi: la vita si svuota di senso e il mondo, la realtà, sfugge via, diviene fantasma di se stessa. Perciò siamo soli, in una solitudine senza pari; perciò siamo inquieti e inattivi. Ci è impossibile l'azione, un'azione autentica che scaturisca dal fondo della

nostra persona. Perfino le parole nascono già intorbidite, e appena pronunciate si rivoltano contro se stesse.

- "Trascendenza e realtà".

Ciò che è in crisi, sembra, è quel misterioso nesso che unisce il nostro essere con la realtà, talmente profondo e fondamentale da essere nostro intimo sostento. La crisi ci insegna anzitutto che l'uomo è una creatura non formata una volta per tutte e non terminata, ma neppure incompleta e con un limite stabilito. Non siamo stati terminati e non ci è chiaro che cosa dobbiamo fare per completarci; non è stato stabilito come dobbiamo ultimare noi stessi. Siamo cioè problemi viventi, in un tempo che non smette di passare e con un'esigenza urgente, anche se per nostra sventura può essere disattesa. La stessa realtà, che sembra tanto stabile, che ci circonda ovunque e ci attornia, può anche perdersi, svanire fino a divenire problema. La realtà si fa problema perché abbiamo perso noi stessi o, al contrario, perché l'abbiamo perduta, perché, non essendosi realizzato il nostro mondo, siamo rimasti vuoti? Problema di sempre, che la crisi, come ogni cosa essenziale nella vita umana, ha messo più in evidenza.

Nelle credenze, secondo Ortega, si colloca la zona in cui s'inseriscono la realtà e il nostro essere, in cui la realtà giunge fino a noi, ci si fa presente. Il pensatore argentino Francisco Romero interpreta la realtà come trascendenza. Dai gradi più umili dell'essere la trascendenza si mostra come carattere ultimo della realtà che comincia a manifestarsi in ogni complesso o struttura in cui il "tutto" è qualcosa di più della somma delle parti, che si compenetrano l'una nell'altra "trascendendosi".

Questo carattere trascendente della realtà ci chiarirà il perché della solitudine in cui ci ritroviamo nelle epoche di crisi: è semplicemente l'impossibilità di trascendersi in cui si trova la nostra vita. Ci siamo chiusi di fronte alla realtà ed essa si nasconde a noi, mentre la realtà della nostra vita, che è il punto più alto di questa trascendenza, rimane a sua volta in sospenso.

Così sembra. La realtà non può essere isolata e inattiva e il suo primo carattere deve essere, come dice il professor Romero, la trascendenza. La trascendenza non è altro che la capacità che hanno gli esseri di uscire da sé oltrepassando i propri stessi limiti, lasciando l'impronta di un altro essere, producendo un effetto, agendo oltre se stessi, come se l'essere di ogni cosa terminasse in un'altra; trascendenza che si acquiesce e giunge all'estremo nella vita umana, nella «irrefrenabile inclinazione della persona». (2) Tale inclinazione irrefrenabile forse non può mai essere compiuta adeguatamente; se però rimane incompiuta al di sotto di un certo limite, la vita umana sprofonda nell'inquietudine e nella solitudine, in una solitudine e in un'agitazione sterile. L'inquietudine è ansia di trovarsi dappertutto, di agire ovunque senza trovarsi in realtà da nessuna parte. Manca un minimo di realtà a cui appoggiarsi, su cui fissare il nostro slancio. Ciò che Ortega ha chiamato il più grande tesoro dell'uomo, la «sua divina insoddisfazione» e che sicuramente non è altro che questa sete di trascendenza, deve avere a quanto pare un certo supporto e anche un certo orizzonte, un contatto o una comunione con quanto ci circonda.

Siamo però giunti al punto più inquietante: perché esiste questa sete di trascendenza? E questa necessità di realtà? Di che sostanza siamo fatti per poterci derealizzare? E perché scorre inesauribilmente in noi quest'ansia di trascendenza?...

- "Fiducia e speranza".

Osservando ciò che rimane al nostro interno sotto le credenze e pure sotto il dubbio, sotto l'inquietudine e nella stessa quiete, scopriamo che è qualcosa il cui nome più adeguato sembra essere quello di fiducia, fiducia in tutto e in niente, fiducia pura, la cui ricchezza illimitata ci lascia supporre che sia inesauribile. Fiducia originaria che è nata con noi, come se fosse il sostrato primigenio del nostro essere.

Anche se tale fiducia è depositata nelle credenze, che sono il suo ricettacolo, il suo deposito o la sua consistenza, non dipende da esse. Al contrario, qualunque credenza si erge da questo tesoro di fiducia congenita, da quest'innocenza originaria e verginità dell'anima: «L'essere umano è costitutivamente fiducioso», dice Ortega in un capitolo del suo libro appena pubblicato "Idee e credenze"; pertanto, in fondo a tutto, perfino nel dubbio stesso, si annida silenziosa, inesauribile, la fiducia.

Qualunque tipo di sfiducia o di dubbio si produce su questa fiducia precedente. Le credenze, per vere che siano, non possono conservarsi se non grazie a quest'inclinazione previa a cui ci abbandoniamo, in cui dimentichiamo noi stessi, oltrepassando i nostri limiti, anzi senza limiti, totalmente aperti a qualcosa a cui poi finiamo per credere. Quando crediamo, ciò in cui crediamo ci si impone, lo accettiamo come se venisse dall'esterno, esattamente così com'è, senza che perciò abbia avuto bisogno di contare su di noi. Questa fiducia iniziale è talmente generosa che si dimentica di se stessa e si annulla di fronte all'accettazione dell'oggetto, di fronte alla sua presenza. Ma senza questa disposizione ad accettare e a «fidarci» di tutto, niente, per quanto certo, può essere creduto, come dimostrano chiaramente le situazioni storiche in cui si è chiuso il fondo intimo della fiducia. Fiducia che è amore e arriva a essere schiavitù.

Ogni credenza si fonda su ciò che produce in noi, sull'intima apertura a quanto c'è, la cui maggiore o minore ampiezza delimita la maggiore o minore realtà su cui facciamo conto. Le anime meschine sono tali per la ristrettezza di questa fiducia iniziale, poiché la realtà, nella sua pienezza, è legata a tale capacità di accettazione, oblio e amore, a questo tesoro divino di fiducia e abbandono. Oblio e abbandono che diventano, in coloro che sono stati chiamati mistici e santi e anche in alcuni filosofi, una vera e propria schiavitù nei confronti della realtà o di un qualche genere di realtà che solo così si mostra nella sua pienezza. I mistici si appoggiano sempre a questa quiete dell'animo, necessaria affinché la realtà suprema, divina, penetri in esso. Ora, senza entrare nel merito di tale affermazione, e senza mettere in discussione la «credenza», quello che è indubitabile è il fatto che l'attitudine della vita umana che denominiamo fiducia rappresenta il luogo in cui la realtà appare. Tanto più ampia è la fiducia, quanto più grande la realtà di cui godiamo.

- "Schiavitù, libertà".

Nella realtà ignominiosa della schiavitù, così come in tante ignominie umane, si mostra nel suo orrore sinistro una condizione essenziale della nostra vita. La vita nella sua spontaneità è mostruosa, ma l'esame di ciascuna di queste ignominie sarebbe estremamente rivelatore: potremmo trovare in fondo a esse una realtà indistruttibile e necessaria da conoscere, come tutte quelle realtà appartenenti allo stesso genere e a cui rendere misura e giustizia.

Una di queste realtà avvolte da ignominia o, all'estremo opposto, dalla più alta e luminosa bellezza, è la schiavitù. Il fatto che siamo e dobbiamo essere inesorabilmente schiavi di qualcosa è una verità celata dall'orrore e dalla bellezza. Orrore e sublimità che l'hanno segregata senza permettere che si mostrasse nella sua nudità. In alcuni casi, infatti, è stata attribuita all'abuso di potere, alla capacità illimitata di schiacciare e distruggere di cui si serve l'uomo nei confronti di un altro uomo e che può proliferare solo sulla mancanza di riconoscimento, sul non sapersi riconoscere simili; in altri invece è stata attribuita alla sublimità dell'amore, di un amore portato in alcune anime all'estremo, il cui segreto è stato interpretato in maniera diversa a seconda delle credenze dominanti in una data epoca. E' certo però che entrambe queste situazioni estreme si danno a seguito della condizione essenziale della vita umana, che è sempre comunque schiava di qualcosa. La fiducia completa induce l'animo a un acquietamento, a una sospensione e a un sonno, che sono la soglia della schiavitù. Quando siamo schiavi il mondo si dà nella sua massima pienezza e ricchezza. L'anima antica che ci hanno mostrato le religioni orientali, compresa l'anima greca prima dell'inizio della Filosofia, era soggiogata dalla schiavitù. Perciò «il mondo era

pieno di angeli e di demoni», come diceva Aristotele riferendosi a Talete. E lo stesso Talete credeva ancora che tutto fosse pervaso di anime. Due secoli dopo, al tempo di Democrito, tutto sarà vuoto. Prima che il demone della Filosofia, quello strano demone che mise in fuga tutti gli altri, prendesse possesso dell'uomo, la terra era piena di dèi, di angeli; era abitata e piena di senso. Basta infatti farsi catturare dalla fiducia, rendersi schiavi dell'adorazione perché tutto cominci ad animarsi e noi cominciamo a ricevere messaggeri. Angeli e demoni sono il senso delle cose oltre le cose stesse, la forza inesplicabile ed efficiente, le forze del loro stato di purezza; sono la purezza e l'unità dell'essere di tutte le cose che, separandosi da queste, le annuncia e le rende visibili le une alle altre; la loro idea e la loro virtù.

Non possiamo però rimanere in questa schiavitù. Finalmente un giorno in Grecia ci si decise a non rimanere più sottomessi, a smettere di vivere passivamente sotto il giogo terribile di angeli e demoni. L'anima, ciò che si intende per anima umana, è sempre stata schiava né vuol essere altro. Finché l'uomo non rimane totalmente privo di anima sussiste una traccia di questa schiavitù. C'è però un fatto, il più importante di tutti, che rende impossibile il perpetuare tale schiavitù, così come il continuare nella totale fiducia: il fatto che non siamo solo anima o che non ne possediamo a sufficienza, il che, in alcune occasioni, ci ha portato a distruggerla. L'animale ha un'anima; chi lo può dubitare? E' nato una volta per tutte con la sua anima e il suo corpo; gli basta quello che ha e che è: può essere schiavo. L'uomo invece si libera della sua schiavitù e cessa di aver fiducia, perché niente di ciò che possiede lo soddisfa. Niente, nemmeno gli angeli e i demoni. Nella schiavitù soffoca e la stessa pienezza della realtà lo opprime. Per questo l'uomo è fiducia e apertura a una realtà che nell'immediato non ha; come pure è, al tempo stesso, anima in schiavitù e desiderio di libertà, ansia di separazione. Separazione che inizialmente è ferita e lotta violenta, malinconia e angoscia, è sentire il vuoto del mondo come un bambino che si è smarrito in una sera di festa.

- "Speranza".

Al di là delle credenze abbiamo trovato la fiducia e anche la schiavitù che fa sì che la realtà penetri in noi mentre ci circonda. Questo fondo di fiducia non si limita tuttavia a essere sempre aperto a quello che c'è. L'accettazione della realtà è in alcune occasioni qualcosa di più: accettiamo la realtà, alcune realtà, perché chiediamo loro qualcosa. C'è una realtà imposta che Ortega ha chiamato la «controvolontà», e ci sono altre realtà che sono tali per noi perché ci rivolgiamo a esse con qualche richiesta. Si tratta di realtà che ci si offrono attraverso certe credenze, a cui noi ci aggrappiamo con maggior ardore.

C'è infatti un genere di credenze generate dal nostro slancio, e sono a volte le più assurde e le più irremovibili. Il loro fondamento non risiede nella realtà ma nella profondità del nostro slancio, nelle caverne profonde del senso della nostra domanda. Se domandiamo e chiediamo per ottenere, è a causa della nostra insufficienza.

Max Scheler ha espresso con la sua chiarezza inebriante questa condizione propria dell'uomo di non essere collocato esattamente nel mezzo, come l'animale o la pianta, di non essere parte di qualcos'altro di più ampio di lui, ma di essere intero e solitario.

Ma se l'animale è una creatura perfettamente adattata, è perché è interamente ciò che è e non pretende né ha bisogno di altro, a differenza dell'uomo che, come dice Ortega, deve crearsi il proprio essere, che non ha ricevuto già compiuto. Il doversi creare il proprio essere si manifesta precisamente con ciò che chiamiamo speranza.

L'animale nasce una volta per tutte, l'uomo invece non è mai nato del tutto, deve affrontare la fatica di generarsi di nuovo o sperare di essere generato.

La speranza è fame di nascere del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi solo in modo abbozzato. In questo senso la speranza è la sostanza della nostra vita, il suo fondo ultimo; grazie a essa siamo figli dei nostri sogni,

di ciò che non vediamo e non possiamo verificare. Affidiamo così il compimento della nostra vita a un qualcosa che non è ancora, a un'incertezza. Per questo abbiamo tempo, siamo nel tempo: se fossimo già formati del tutto, se fossimo già nati interamente e completamente, non avrebbe senso consumarci in esso.

La speranza dà alla vita umana un carattere angoscioso, le trasmette la sua ansia sempre insoddisfatta, il suo sforzo illimitato, dato che nessuna fatica è sufficiente per colmare questa speranza che geme: «Perché sappiamo che tutte le creature gemono all'unisono e sono gravide ancora adesso», dice san Paolo.

L'uomo ha una nascita incompleta e per questo non si è mai adattato a vivere naturalmente e ha avuto bisogno di qualcosa di più; religione, filosofia, arte o scienza. Non è nato né cresciuto interamente per questo mondo perché non s'incastra perfettamente in esso, e sembra che niente sia predisposto per lui; la sua nascita è incompleta e così il mondo che lo aspetta. Deve dunque finire di nascere interamente e crearsi il proprio mondo, il proprio posto, il proprio luogo, deve incessantemente partorire se stesso e la realtà che lo ospita.

L'esistenza della cultura ha la sua origine nella speranza, che rivela una nascita incompleta in una realtà inadeguata e perfino ostile. Ciò si rende visibile in qualcosa di antecedente a ogni filosofia e a ogni scienza, qualcosa che è comune a tutte le religioni - le vere religioni - e che si trova anche nei miti dell'antica Grecia, e soprattutto nelle anime dedite ai riti di purificazione e nell'orrore della nascita. L'uomo ha provato orrore per la propria nascita e allo stesso tempo nostalgia di un mondo migliore perduto, si chiama esso Paradiso, Età dell'oro, o si manifesti nell'origine divina dell'uomo, come nel mito di Dioniso e dei Titani; in qualunque favola o racconto sacro aleggia il duplice sentimento che possiede la creatura umana quando si risveglia quaggiù: l'orrore di essere nato e la nostalgia di ciò che ha perduto.

Di fronte a quest'orrore l'uomo scopre due vie d'uscita: "dis-nascere" come Budda e per tutte quelle religioni che vogliono soprattutto cancellare la nascita e annullarla; o esistere, nascere di nuovo, essere nuovamente generato; questa è la via d'uscita imboccata da tutta la cultura occidentale, a partire dalla Grecia. La Filosofia in Grecia vuol generare l'uomo facendolo nascere alla coscienza, come avviene chiaramente in Socrate, Platone, Plotino e anche negli stoici e in tutta la Filosofia che prepara alla morte, poiché «l'essere maturo per la morte» di Platone e degli stoici non può darsi senza una seconda nascita, come vedremo meglio in seguito.

Dalla nostalgia di una realtà perduta, così come dallo slancio e dalla necessità di crearsi un mondo, si origina una sorta di misura, un qualcosa di incorruttibile che si trova in fondo a ognuno e che non può mai essere ingannato; ciò che ci avvisa della mostruosità della realtà che ci circonda e più ancora di quella costruita dall'uomo, ciò che si lamenta e si ribella. Tale fondo incorruttibile di ogni uomo, per quanto piena di errori sia la sua vita, è ciò che non può mai tacere e protesta per ogni ingiustizia; è un fondo di purezza che strabocca di felicità quando trova qualcosa di adeguato e somigliante, e che è insieme la misura non generata, a causa della quale non possiamo trattenerci in alcun posto. Proprio grazie a quest'esigenza l'uomo, immerso nella storia, è capace di contrastarla e di volerne uscire, come volle uscire dalla natura.

Tutte le credenze e le idee che si riferiscono all'ordine del mondo, alla figura della realtà, sono sostenute dalla speranza. L'uomo, che è nel contempo mancante e solitario, ha bisogno di crearsi una realtà intera in cui vivere. Per questo costruisce un'oggettività, che è la stabilità vigente, l'ordine che comprende e da sistemazione al tutto, che lo dispone e acquieta.

La speranza si rivolge anche al tempo in cui trascorre la nostra vita; poiché tale tempo recuperato significherebbe la nostra completa unità. Anche qui ci troviamo di fronte al dis-nascere e al ri-nascere, all'allontanarsi dal tempo e al volerlo abbracciare tutto intero; la speranza che vuole cancellare il tempo e quella che si tramuta in angoscia di abbracciarlo nella sua dispersione di istanti passati uno dopo l'altro. Miguel de Unamuno ha dato espressione a questa speranza, impossibile per la cultura spagnola, di abbracciare gli istanti, di essere alla fine eternamente ciò che nel tempo è stato,

"O giorni di ieri che in processione d'oblio
il mio tesoro portate verso le stelle
non prenderete posto nel celeste coro
che dovrà cantare sul mio eterno nido?
Oh, Signore della vita, solo ti chiedo
che quel passato che piango
mi ritorni infine, fatto cerchio sonoro,
a darmi il conforto del mio bene perduto.
Rivivere quel che ho vissuto è il mio anelito
non vivere di nuovo la nuova vita:
fa' che verso un eterno ieri intraprenda
il mio volo e mai giunga alla partenza,
giacché, o Signore, non hai altro cielo
che colmi la misura della mia gioia". (3)

Speranza del passato, speranza che si fissa nel ricordo per alimentarsi, avida di contenerlo tutto. Nella speranza c'è senza dubbio tutto ciò che ci porta sia verso la totalità del tempo, del misero tempo della nostra vita, sia verso la totalità perfetta del mondo, dell'universalità dell'universo.

- "L'oggettività e le sue crisi".

Poiché non troviamo niente a nostra misura, dobbiamo crearcelo, costruendo un mondo abitabile che sopperisca comunque a ciò che ci manca, rendendoci inoltre sopportabile la nostra condizione di esseri nati prematuramente. Una volta ottenuto ciò e costituite finalmente una serie di convenienze e idealità, viviamo al sicuro, nonostante l'angoscia e l'inquietudine che anche la più felice delle vite porta con sé.

Ma se tutto questo può accadere, se è possibile un «medesimo universo per tutti» - secondo quanto diceva Eraclito - in cui ci ritroviamo quando usciamo dall'angolo oscuro dei nostri sogni, è perché siamo capaci di trasformare in oggetto la confusa e perfino nemica realtà. Ogni oggettività storica è possibile grazie all'oggettività anteriore a tutte, alla capacità che l'uomo possiede di trasformare ciò che lo circonda in oggetto, vale a dire di sostenerlo e limitarlo.

Riconoscere qualcosa come oggetto significa fermarsi di fronte a esso, rimanerne affascinati, catturati, dargli credito, in un certo modo innamorarsene. Non ci potrebbe essere realtà consolidata in oggetto, con quella specie di invulnerabilità trasparente che hanno gli oggetti, se non ci fosse una sorta d'amore verso la realtà che è capace di superare l'insuccesso. Tuttavia, la fiducia originaria che abbiamo segnalato in alcuni casi è stata indubbiamente smentita e continua a esserlo. Molte cose ingannano; l'inganno è d'altronde l'esperienza necessaria perché qualcosa si trasformi in oggetto, vale a dire, come è risaputo, in qualcosa che ci sta di fronte, che si è reso indipendente, che si è separato da noi e ha esistenza autonoma.

Il risveglio dall'inganno prodotto dalle apparenze si ha quando incontriamo realmente gli oggetti, anche se, si sa, non tutti gli uomini e non tutte le culture hanno saputo o voluto farlo. La Grecia è anche in questa nostra origine, dato che i suoi pensatori elevarono la realtà a oggetto oltre le apparenze fantasmagoriche, invece di relegarla definitivamente nel regno delle ombre. La storia di questo processo, drammatico e commovente, per il fatto di essere uno dei più grandi gesti di generosità che l'uomo abbia mai realizzato nella sua storia, è in realtà la storia della Filosofia greca da Parmenide fino a Plotino.

L'oggetto è qualcosa che ci sta davanti, quindi qualcosa che ci limita, di fronte al quale dobbiamo fermarci. Non potrebbe esistere senza un certo innamoramento, che è sempre un fermarsi e un annullarsi per far posto a ciò che altrimenti non avrebbe per noi esistenza piena, se non fosse appunto per questo vuoto che produciamo annullandoci, e che non si sarebbe potuto trovare lì dov'è se avesse fatto irruzione in esso. Così come nella schiavitù di cui abbiamo parlato la realtà,

quella realtà più invulnerabile e trasparente che è costituita dall'oggetto, ci si fa presente grazie a una certa schiavitù. Si tratta della relazione tra amore e conoscenza, su cui poco si è detto da Platone in poi. Ciò che egli stesso in definitiva ci dice è che l'innamorarsi di un essere concreto, di un nostro simile, è un'esperienza necessaria per arrivare alle idee, alla conoscenza della vera realtà; la realtà invulnerabile.

Sembra che sia effettivamente così: è il genere di amore che fonda le idee - idee che ci danno la massima oggettività -; un amore formato nella sconfitta della realtà immediata, e che di fronte a essa non soccombe ma piuttosto si rafforza e si consolida, per cercare di trovare una realtà che non può essere vinta, al riparo da ogni rischio, perfino da quelli che possono arrivarle dalla nostra condizione. Se non fosse per questo amore, ci sarebbero oggetti, idee, immagini della realtà quando questa è assente o deludente? Non ci è bastata la realtà che abbiamo trovato nella fiducia primigenia e abbiamo scoperto l'idealità laddove la realtà diviene invulnerabile, invincibile, dove è salva da contraddizioni e priva di minacce... Però questa che rappresenta la nascita non solo della Filosofia, ma dell'«idea», dell'idealità, è un argomento che non possiamo approfondire qui. Dobbiamo solo precisare che quanto l'uomo mette in moto per creare l'oggettività è di natura religiosa, come tutto ciò che sta alla base e a fondamento del nostro legame con la realtà e con la trasformazione che le imponiamo per creare il nostro mondo. La Filosofia sorge su questa forza religiosa nascosta, su questa speranza che origina le nostre credenze, credenze in cui si afferma un ordine del mondo che da trasparenza, durevolezza e senso alla realtà oscura. La Filosofia è ragione, almeno nei suoi esordi. E questo è il dramma.

Perché l'oggettività, su cui poggia la speranza, la limita e la segrega allo stesso tempo. Tra loro si può creare contraddizione o addirittura conflitto. La fiamma della speranza brucia tutto e a ciò si aggiungono i cambiamenti misteriosi che hanno luogo alla radice stessa della nostra vita, nelle viscere in cui risiedono la fiducia e la sfiducia, la speranza, l'amore che ci fa schiavi della realtà e il desiderio di ridurla a una ragione che ci liberi. Abbiamo un'oggettività in crisi, forse un'oggettività molto più limata e rifinita dal lavoro del pensiero, ma che non è più il deposito della speranza e non promette quella nuova procreazione di cui abbiamo parlato. Ci sono istanti di dissoluzione dell'oggettività intera in cui l'uomo non accetta più nulla e non stringe alcuna alleanza. Non permette che niente rimanga e che sia veramente, perché non vuole più essere schiavo. E l'oggettività ci rende sempre in qualche modo schiavi. Sono i conflitti più terribili quelli che si verificano tra l'oggettività definita razionalmente e la speranza, la speranza attraverso la quale il nostro essere incompleto vuole realizzarsi.

- "Crisi della speranza".

Se l'oggettività - ogni cultura nella sua maturità e armonia - ha le sue crisi, almeno tra noi uomini occidentali, che vogliamo rinascere, se ha le sue crisi per quanto sia perfetto il suo ordine e per quanto fedelmente sia stato rispettato, questo non potrà essere estraneo alla speranza che, come abbiamo scoperto, è la sostanza ultima della nostra vita. Agonia della speranza che non sempre sa ciò che chiede. A volte non sappiamo cos'è che in noi chiede di realizzarsi: «Non lo sappiamo perché dobbiamo porre le giuste domande e il nostro Spirito geme inconsolabilmente con tutto il nostro essere», dice san Paolo., Non lo sappiamo, non sappiamo che cosa aspira esattamente a realizzarsi. Qualche speranza è rimasta prigioniera sotto l'oggettività, soprattutto quando questa è diventata complessa e minuziosamente definita. Ma non sapendolo ne invochiamo qualche altra differente e persino contraria. La vita si trasforma allora in un enigma mostruoso, di cui numerosi sono i simboli. La speranza non trova la propria strada e ritorna indietro distruggendo e annichilendo.

Quando la speranza vacilla e si ferma, quando incespica e si confonde, allora siamo già in una crisi persistente, mentre la speranza vaga perduta e gli uomini non si capiscono tra loro riguardo a ciò che sperano e non comprendono quindi neppure se stessi.

Perché la speranza vacilla? O forse nei momenti di crisi è fuggita oppure si è ridotta? L'ardente disperazione mostra piuttosto il contrario: potremmo meglio dire che la speranza aumenta o che una nuova speranza, ancora avviluppata e confusa, affiora timidamente; una speranza nuova, una fase nuova delle nostre speranze, che può essere confusa con il delirio, l'insensatezza e l'assurdità.

Sono i momenti in cui la speranza si amplia eppure non sa dove fissarsi, momenti di credenze senza credo, di fede abbandonata e di speranza errante. L'uomo in questi momenti è più che mai un essere senza asilo, un rifugiato errabondo.

La speranza e l'oggettività sono in crisi, e lo sono anche la Filosofia e la Religione, poiché si contendono la realizzazione delle speranze umane. La Filosofia è stata tradizionalmente ragione, tentativo di rendere abitabile il mondo, sottraendo alle speranze umane il loro delirio per ottenere in cambio ciò che è possibile: «la possibilità» di cui parla tanto la Filosofia e in cui ha forse il suo intimo significato. La Filosofia è, è stata più di ogni altra cosa, un «entrare in ragione» ("entrar en razón") come lo intende il popolo, o almeno quello spagnolo, che intende per Filosofia ciò che viene dopo l'illusione sfrenata, la medicina amara e salutare.

Una Filosofia medicinale, come non sempre è la Filosofia, dal momento che ve n'è un'altra che, lungi dal voler attenuare la speranza, ne è stata depositaria in qualche occasione. La Grecia l'ha sempre sottomessa alla ragione: così Platone e Plotino. Filosofia che salva la speranza, salva il mondo giustificandone le apparenze e generando tutto l'uomo nell'immortalità dell'anima.

E' vero, la Religione è stata la depositaria tradizionale delle speranze umane, delle più imprescindibili, cioè delle più vere e viscerali. Ma così come ci sono Filosofie che hanno voluto realizzare il delirio attraverso la ragione, ci sono anche religioni che si sono fatte carico di disilludere l'uomo, di infondergli rassegnazione e addormentarlo nella sua disperazione. Filosofia e Religione in realtà non si distinguono del tutto, poiché l'una è la depositaria della speranza e l'altra del suo amaro risveglio. Ci sarà sempre fra loro questa sfumatura, specialmente se si esaminano alcune loro forme estreme, come la Filosofia stoica e la Religione cristiana. C'è infatti qualcosa che le precede, di cui abbiamo già parlato: il voler dis-nascere o il voler ri-nascere. Ci sono religioni del dis-nascere e quelle del ri-nascere; ma se c'è una Filosofia del rinascere, dubitiamo che ce ne sia una del dis-nascimento. Ciò che le separa è il "come", la modalità con cui accolgono la speranza e promettono di portarla a compimento. E questo "come" è il punto più critico, tanto critico che certe speranze, le più viscerali e vere, sono rimaste a causa sua al margine della Filosofia.

La storia della creatura umana a partire dall'orrore per la nascita è infatti una lotta tra il disinganno e la speranza, tra realtà possibili e sogni impossibili, tra misura e delirio. A volte, però, è la ragione a delirare.

Quando si giunge all'ebbrezza del delirio è necessario risvegliarsi, volgersi al risveglio. Il risveglio della filosofia fu inizialmente un «entrare in ragione» ("entrar en razón"). Ma quando la ragione si è ubriacata, il risveglio è un «entrare nella realtà» ("entrar en realidad"); forse per ora l'esperienza potrebbe essere quella di far memoria, fare storia e salvare dagli affanni.

NOTE AL SAGGIO 7.

N. 1. J. Ortega y Gasset, «Idee e credenze», in "Aurora della ragion storica", trad. it. SugarCo, Milano 1983, passim.

N. 2. F. Romero, "Filosofía de la persona", Buenos Aires 1938, p. 29.

N. 3. M. de Unamuno, "Il mio cielo", in "Poesie", a cura di Roberto Paoli, trad. it. Vallecchi, Firenze 1968, p. 81 [N.d.T.].

IL FREUDISMO, TESTIMONE DELL'UOMO CONTEMPORANEO.

Ogni epoca ha i suoi mali e le sue glorie. In certe epoche, particolarmente complicate, accade che i mali e le glorie, gli splendori e le miserie, si presentino mescolati. Ogni epoca è come un atto nel dramma della storia umana e conseguirà pienezza di senso soltanto quando il dramma sarà terminato. Solo alla fine dei tempi potremmo scorgere chiaramente il senso di ogni epoca e quello di ogni vita individuale, ma non essendoci ancora arrivati, ci troviamo costretti a essere contemporaneamente giudici e parti in causa. Viviamo all'interno della nostra epoca, suoi prigionieri.

Ma tutto ciò che ci imprigiona, ci spinge a liberarci. La vita umana è prigioniera del tempo, proprio da questo sentimento del tempo come carcere, è nata in tutte le epoche l'ansia di liberarsi di esso. Il tratto più nobile dell'uomo è senza dubbio il suo non rassegnarsi di fronte ai vincoli d'ogni genere che lo circondano.

In queste epoche di mescolanza si rende più necessario e urgente l'esame dei suoi tesori non ben individuati e delle sue disparate ricchezze consumate dalla miseria.

Uno di questi beni e mali della nostra epoca è ancora la dottrina chiamata «freudismo». La rapidità della sua diffusione, la profondità della sua portata, l'ampiezza delle sue conseguenze, la mescolanza dei suoi caratteri positivi e negativi, fa sì che essa sia attuale e che continui a esserlo dopo la moltitudine di volumi che le sono stati dedicati e che hanno analizzato la teoria, il corpo dottrinario di Freud, anche se hanno tralasciato l'importanza del freudismo come segno del nostro tempo, il suo essere una delle religioni della nostra epoca. (1) Si è soliti caratterizzare la nostra epoca come irreligiosa; più corretto sarebbe scoprire le religioni che la popolano clandestinamente. Clandestinamente, perché queste religioni nascoste hanno come carattere distintivo il fatto che i loro fedeli non le accettano come tali. I loro seguaci non vogliono credervi totalmente e le servono, loro malgrado, senza volontà, senza coscienza né responsabilità.

Attraversiamo un'epoca di dèi clandestini, che invece di rivelare il proprio volto, come hanno sempre fatto o lasciato fare gli dèi, lo occultano e lo mascherano.

Oscure religioni e dèi che non osano mostrarsi, che hanno bisogno di tutta la debolezza della coscienza contemporanea per sopravvivere. Dèi che l'uomo desto, nel pieno delle sue facoltà, si vergogna di servire. Per questo la maggior parte delle energie degli uomini viene spesa nella simulazione, nella preparazione di argomenti atti a mascherare la falsità in cui vivono. Vivono nella menzogna, non tanto perché adorano falsi dèi, ma perché non hanno il coraggio di confessarlo apertamente.

Uno di questi culti o religioni è senza dubbio il freudismo. Il suo fondatore, Sigmund Freud, ebbe il coraggio di portare avanti fino in fondo i propri pensieri, di pensare interamente ciò che pensava, di confessare fino all'ultimo ciò che reputava verità benefica per gli uomini. Era insomma un uomo di scienza «all'antica», quando cioè si pensava ancora per trovare la verità, seppur fallace, e non per compiacere determinati despoti tra i quali è compresa anche l'opinione pubblica. Non così è stato per il movimento «freudiano» che ne è seguito, che si mosse già, per la maggior parte, nell'impostura; e per i seguaci fedeli di questa religione mascherata che paradossalmente vuole smascherare l'uomo. Non ci sembra inutile in questo momento tentare di analizzare il contesto e l'origine di tale movimento e mostrare alcune delle sue gravi conseguenze. Si tratta di qualcosa che è propria della nostra epoca, che affonda le sue radici nel suo stesso cuore. Al di là del suo intrinseco significato, è una testimonianza di ciò che per l'appunto ha voluto sanare: l'infermità che ci tormenta.

- "L'infermità dell'epoca".

Ogni epoca ha i suoi mali, anche se si tratta di mali fisici. E' risaputo che l'umanità non ha sempre patito i medesimi flagelli. Il Medioevo ebbe il castigo della lebbra, il Romanticismo il terrore e il fascino della tubercolosi. Lebbra e tubercolosi ci sono sempre, ma l'anima moderna ha una strana peculiarità: ama le proprie infermità più che i propri beni; si sente attratta dai propri mali, quasi

da essi affascinata.

E ciò evidenzia il carattere particolare della sua infermità, il luogo in cui questa risiede. Non è il corpo in quanto tale, né alcun organo, a essere affetto dal male. Quando l'infermità ci attrae significa che in essa viene messo in gioco il nostro stesso essere; non è un'infermità che si ha, ma che, in un certo modo, si "è". E' infermo il centro della nostra vita, che ora è diventato problema. Ma la vita intera è problematica e allora, quando giunge l'infermità, significa che si è fatto problema qualcosa che non doveva esserlo.

Sigmund Freud era un medico del secolo scorso, operante in una delle città più belle del mondo, in quella Vienna oggi ridotta a capitale di provincia. La gente che si recava a consultarlo apparteneva alla classe agiata; i poveri infatti non possono avere di queste infermità e se anche le hanno, le confondono con i mille dolori della loro condizione. Era gente di un ambiente selezionato della città più affascinante del mondo, che, per quanto nessun organo o viscere le desse motivo di inquietudine, viveva ugualmente irrequieta e infelice: era ammalata proprio di ciò che fino a poco prima s'era creduto fosse l'essenza del bello: il «non so che». Non sapeva che cosa le stesse accadendo; apparentemente niente, ma era dominata da un'irrequietezza costante, si sentiva presa da un'angoscia intensa che la privava dei piaceri che aveva a portata di mano. Erano i «nervi», la «nevrastenia», la «psicosi», una vera e propria piaga che il medico Freud volle curare. Ma come curare un male tanto diffuso, tanto profondo e vago? Come curare l'anima umana? E proprio questa era la questione più grave: conoscere la natura e la condizione del male che si doveva curare.

- "La concezione dell'anima nel secolo diciannovesimo".

Inferma era l'anima, vien da dire. Ma l'anima non era stata svalutata come realtà scientifica? La scienza competente, la Psicologia del secolo diciannovesimo, sembrava concordare in ogni sua tendenza (eccetto che nella neoscolastica e in Brentano) nel non voler concepire la realtà ulteriore dell'uomo come nei secoli precedenti. Cartesio definì la coscienza come l'essenza dell'uomo. La coscienza, "i fatti della coscienza", erano ciò che costituiva tuttavia la realtà interiore dell'uomo, di quell'interiorità così problematica.

Non finì qui. I crescenti progressi della Fisica e più tardi della Biologia diedero origine in parte (vi sono infatti altre cause che non segnaliamo perché costituiscono appunto il tema di questo lavoro) alla concezione della realtà umana a immagine e somiglianza del mondo fisico, e da questo sempre meno differenziata. L'uomo è senz'altro un insieme di fenomeni, sensazioni, volizioni, giudizi eccetera, riducibili in ultima istanza alla sensazione, dicevano alcuni; al semplice impulso di vivere, dicevano altri; al desiderio, sostenevano altri ancora. Una volta negata all'uomo un'unità propria, la si voleva imporre come fondamento a una classe di fenomeni isolati dall'insieme, che si erigeva così a unità annullando dittatorialmente tutti gli altri. Una semplificazione piuttosto triste, una vuota astrazione. Vi sono poche cose più deprimenti di un libro di psicologia di quel periodo.

Costò una certa fatica iniziare a riscattare il dato «psichico» senza entrare nel merito della sua definizione, né pensare l'antica e perduta unità. Si era giunti a concepire la realtà umana in termini quantitativi privati di qualità. In tale situazione era naturale che la psichiatria, la scienza incaricata di curare i mali segnalati, mettesse mano a mezzi fisici, fisiologici, ma non psichici. Il che significa che non accettava neppure il carattere differente di questi mali, la loro origine specifica. E poiché nella struttura fisica dell'uomo esistono certi elementi, i nervi, più difficili da definire, più vaghi, instabili e capaci di reazioni impreviste, a essi fu attribuito il peso dell'enigma: si trattava di malattie nervose.

Freud, senza curarsi minimamente di riscattare l'antica idea di anima, che comunque non avrebbe accettato, ebbe la genialità e l'audacia di arrischiarsi a curare quelle creature terrorizzate con mezzi psichici, provando a svelare l'enigma della loro esistenza, riconoscendo in anticipo che le loro turbe prendevano origine da

eventi sui quali la terapia in uso non aveva efficacia.

- "Il metodo di Freud".

Il tratto geniale di Freud fu indubbiamente il suo distaccarsi dalle dottrine correnti. E non fu che il primo passo per arrivare a qualcosa che è proprio anche dell'epoca moderna a partire dal Rinascimento: il Metodo.

L'ansia del Metodo è stata la caratteristica della mente europea alle prese con la realtà: credere che le cose non si rivelano a noi senz'altro, ma che occorre andare a cercarle con uno sforzo guidato. Metodo letteralmente significa cammino, ma il termine ci fa pensare piuttosto a una partita di caccia. I metodi scientifici europei, che hanno generato un'immensa ricchezza di conoscenze, hanno molto della violenza. Un saggio europeo ha detto: «Bisogna torturare la natura opprimendola di domande». I metodi di sperimentazione hanno molto della tortura, che a volte diviene disgraziatamente effettiva; la vivisezione rivela chiaramente l'essenza di questi metodi: nulla li ferma e giungono a limiti insospettati di crudeltà ritenuta più che giusta, santa, da chi ne fa uso. E' ben vero che i saggi, a differenza di altri che fanno uso della violenza, sono i primi a sottomettersi, offrendosi come vittime qualora fosse necessario.

Neppure Freud, il medico che voleva curare l'infermità moderna senza nome, si tirò mai indietro: intraprese un cammino difficile e disseminato di pericoli e lo percorse fino in fondo.

Sarebbe troppo lungo ricostruire qui tale cammino; ci limiteremo a fare due considerazioni per precisare i termini della questione: laddove inizia la vita inizia anche l'astuzia, la simulazione e la maschera. La natura inanimata non si camuffa, si mostra nuda, e ancor meno possiamo immaginare al suo interno una forza, un potere che tenta di resistere alla conoscenza umana. Tutto ciò che è vivo invece si nasconde, e ciò che è umano più di tutto il resto. La prima condizione della psiche umana sarebbe pertanto la tendenza a coprirsi; l'ansia di vestirsi, di mascherarsi.

Dobbiamo prendere in considerazione anche un'altra caratteristica: l'espressione. Tutto ciò che è psichico si esprime, in qualche modo: è come se si trattasse di un qualcosa di nascosto, di recluso, che ha bisogno di mostrarsi per essere percepito da qualcuno che gli somigli. Fugge e appare; fa dei richiami e si maschera. E' veramente un enigma, che ci chiede di essere decifrato.

L'anima umana potrebbe venir rappresentata simbolicamente da una di quelle fanciulle dei racconti che ci narravano da piccoli; chiuse in un castello inaccessibile languivano in attesa di un prode liberatore. Oppure si celavano sotto mentite spoglie in balia del potere di una strega vendicativa, nella speranza che qualcuno riconoscesse la loro vera condizione. O ancora, trasformate in colombe bianche, solo il caso poteva far sì che una mano trovasse l'aculeo nascosto nel loro capo. Ogni anima umana sembra soggiacere a un incantesimo o essere in balia di un drago, attendendo, a volte con angoscia spaventosa, di essere svelata e compresa. In quell'età bella e terribile che è l'adolescenza, quest'angoscia giunge a estremi pericolosissimi.

Per l'uomo la vita non è tanto semplice; anche senza porsi più problemi oltre quelli della propria realtà tale quale si dà, gli risulta un enigma. Ciò che è psichico è enigmatico non solo per chi lo contempla ma anche in se stesso: da qui la sua necessità di essere compreso e il suo discontinuo richiamo. Tende a nascondersi agli altri e a se stesso, la sua più grande necessità si fonda tuttavia nell'essere compreso, nel chiarirsi. Ogni anima umana ha bisogno di un minimo di chiarezza su se stessa e il non conseguirla è causa di deformazione: di schiavitù. Freud, che non aveva perso l'antica saggezza, sembrava sapere tutto questo. Allora gli si mostrò una via, una via di astuta dolcezza, atta a penetrare in un recinto come l'anima umana che si difende quando qualcuno tenta di avvicinarla. Per vincere questa natura capricciosa, almeno in apparenza, non sarà infatti un mezzo efficace forzarla direttamente, perché in tal caso non darà nulla di sé: bisogna sorprenderla quando crede di non essere vista, quando crede di «uscire senza essere notata».

- "I sogni".

Fin da tempi molto antichi i sogni sono stati materia di conoscenza, occasione di rivelazioni. Anticamente però non si credeva che l'uomo avanzasse solo per il mondo, separato da tutto. Nella Bibbia appaiono alcuni sogni profetici, in cui si rivela il futuro; ce ne sono altri in cui il presente acquista pienezza di senso: sono sogni «ispirati», come era ispirata ogni conoscenza. L'uomo di per sé non aveva capacità di conoscere la vera realtà, che non risiede nella struttura delle cose, ma nei disegni divini su di esse. Ogni sapere è rivelazione.

Il razionalismo, nato in Grecia, s'impadronì dell'Occidente attraverso tappe differenti. Il risultato di tutte è stato un razionalismo sempre più assoluto, ovvero più sradicato. Dentro di esso è impossibile dar spazio ai sogni come materia di conoscenza. Il razionalismo si erge proprio in opposizione alla rivelazione e, in certe forme più estreme, perfino contro quell'umile rivelazione quotidiana che è l'intuizione. L'uomo è padrone della sua conoscenza, e l'affermazione «l'uomo è padrone della sua conoscenza» è complementare all'ansia di metodo che domina la mente moderna. Mostra il duplice volto della fiducia e della sfiducia: fiducia nella ragione propria, sfiducia nelle cose, nella realtà.

Anche Freud mantenne il gioco di fiducia e sfiducia, sebbene in modo differente: continuò a diffidare della realtà - nel suo caso di quella psichica -, ma diffidò anche, assai più del consueto, della ragione. Indubbiamente la sua astuzia e la sua tradizione biblica lo portarono a concedere ai sogni un valore di rivelazione. Da uomo moderno non credette nella rivelazione divina ma in quella psicologica, un modo con cui il mistero si rivela alla psiche umana. Questo valore di rivelazione doveva essere ottenuto metodicamente, così Freud elevò a metodo di ricerca scientifica ciò che, attraverso i secoli, continuava a essere qualcosa che sorprende l'animo, a volte anche l'animo più temprato.

- "La teoria del subconscio".

I sogni sono per Freud rivelazione. Ma non esiste forse la coscienza? La coscienza è chiarezza, manifestazione diretta che presuppone in più la volontà di manifestarsi. Anche le manifestazioni coscienti possono essere frutto di repressione.

Ed è quello che effettivamente facciamo. L'educazione, le convenienze, la morale d'uso e perfino l'estetica fanno sì che reprimiamo la manifestazione di molte cose. Si sa che ogni convenienza sociale presuppone una serie di ipocrisie, e quanto maggiore è la responsabilità sociale o politica della persona, tanto più si vedrà costretta a tacere, a reprimersi più fortemente.

Tutto ciò si sapeva, ma Freud afferma che queste cose non si tacciono soltanto agli altri, ma anche a se stessi: la simulazione si trasforma in inibizione, rappresenta una linea difensiva contro certe realtà cui s'impediva a oltranza l'accesso alla coscienza, alla chiarezza libera della coscienza.

Ma coscienza significa liberazione, eppure non sembra che le realtà trattenute possano essere indefinitamente represses. L'inibizione non vince la realtà e consegue i suoi scopi solo apparentemente: «Ciò che non va in lacrime, va in sospiri», dice un proverbio spagnolo; ciò che non si manifesta in un modo, si manifesterà in un altro.

Ed è proprio così. Fin qui non sembra che ci sia niente da rimproverare al medico Freud. «La verità ci renderà liberi», ha detto l'Apostolo. Sfuggire la verità con la menzogna, o per ignoranza, ci sottomette alla schiavitù più angosciata. Nulla di strano se, secondo la teoria del subconscio del medico viennese, le realtà contro cui ci siamo difesi ci assalgono torve, impossessandosi del nostro spirito. Nel Medioevo si pensava molto seriamente che alcuni esseri fossero posseduti dal Demonio o da demoni di minor valore. Freud ci avverte che, se non viviamo chiarendoci a noi stessi, possiamo cadere in schiavitù, essere posseduti da ciò che pensiamo di aver vinto, dalle realtà respinte.

Il luogo psichico in cui tali verità umiliate s'installano per attaccarci si chiama

subconscio. Esse ci assalgono non soltanto in sogno, ma anche nei più piccoli equivoci della vita quotidiana, nelle "gaffes", nei "faux pas". Il suo stesso nome indica che è un luogo subordinato, oscuro, sul quale non esercitiamo alcun controllo; il che lo rende particolarmente pericoloso, poiché la nostra vita di persone civilizzate, «padrone della propria conoscenza», diviene giocattolo in balia di ombre.

- "Definizione dell'uomo a partire dal subconscio".

Ma Freud non si ferma qui. Finora vi abbiamo camminato insieme senza rimproverargli nulla. Egli è il medico chiaroveggente che vuol trovare, e sembra riuscirci, la maniera di curare mali tanto gravi e tanto diffusi. Però... non si ferma qui e si lancia anzi a definire tale subconscio dogmaticamente e, attraverso di esso, definirà anche l'uomo. Non gli basta affermare i diritti della realtà soggiogati; la eleva ad assoluto, la dichiara realtà unica, dominatrice di tutte le altre. In tal modo Freud finisce per arrivare a una tipica classe di teorie, le teorie della «sovrastruttura», secondo le quali ciò che sembra chiaro, vittorioso, non è che apparenza e derivato della profonda e unica realtà di una sostanza o della forza unica e nascosta che le sottostà e che, per il momento, è misconosciuta o considerata di rango inferiore. Tutte queste teorie negano la trascendenza, riducendo la vita umana a pura immanenza.

Freud definisce la totalità del subconscio mediante qualcosa che ha riscontrato in esso e che chiama «libido». Libido non è altro che la forza cieca, oscura e senza limiti dell'appetito sessuale. A quanto pare non siamo nient'altro e ciò ci meraviglia... e ci fa disperare. Com'è possibile? Il Cristianesimo ci aveva detto che non siamo nulla: cenere, polvere, fango, se ci limitiamo alla nostra sostanza facendo astrazione dal soffio divino. Freud ci dice che abbiamo un nostro essere proprio, che è la «libido», forza animale e, più che animale, cosmica, oscura, cieca, e come tale tragica, terribilmente tragica. La psicosi allora non risulta essere altro che la manifestazione dell'essenza tragica della vita, che la morale e la ragione, il «senso comune», hanno tenuto legata per secoli.

Sorge così una definizione cinica dell'uomo: l'uomo europeo, l'uomo della cultura cristiana d'Occidente, «fatto a immagine e somiglianza di Dio», di un Dio creatore, viene ora definito come oscuro, informe furore sessuale, demone insaziabile perpetuamente insoddisfatto, divoratore di tutto.

- "Abbandono dell'uomo moderno".

Se è stato possibile arrivare a formulare questa desolata e sterile definizione che significa il suicidio per tutta la cultura occidentale, dev'esserci un motivo assai grave: una situazione di abbandono, perché l'uomo ha perduto il sostegno di quei principi che lo elevano al di sopra della natura, che lo fanno valere più della pura somma dei suoi istinti, che ne fanno il supporto di una trascendenza che eccede la sua semplice vita. L'uomo è caduto e si trova solo, solo nel mezzo della natura terribile. Se adesso si dice questo, prima si diceva «homo homini lupus», con un cinismo di altro genere. Chi l'avrebbe detto che l'infermità del «non so che» delle eleganti dame viennesi, abitanti di una meravigliosa Europa anteriore al '14, aveva una radice tanto profonda e un'origine tanto grave, e che la medicina che veniva loro offerta era anche un veleno?

Agli inizi del diciassettesimo secolo, con Cartesio, accade un fatto estremamente grave, ma al medesimo tempo splendido: la definizione dell'uomo come coscienza. A partire da qui l'idea che l'uomo dipende solo da se stesso, che non è tramite, breve transito tra due infiniti, si affermerà con fulgore e grandi risultati.

L'uomo europeo sente ora di appartenere al mondo e va sempre più immergendosi in esso. I suoi successi nel campo della Fisica matematica, che lo rendono padrone della natura, rappresentano un sostegno ulteriore in questa situazione tanto vantaggiosa e inebriante. Se nel Medioevo era posseduto da spiriti, da angeli e demoni, a partire da Cartesio è posseduto dalla ragione; l'uomo "aveva ragione"..., è per sempre salvo poiché non dipende più da angeli, da demoni o da dèi ma soltanto

da se stesso.

Ma, a quanto sembra, si stancò alla lunga di avere ragione e di non essere nient'altro che coscienza. La dottrina di Freud è qualcosa che, pur partendo dalla posizione cartesiana, finisce per distruggerla. Freud concepisce il subconscio come qualcosa che "cade" dalla coscienza, come una specie di soffitta abbandonata della coscienza, che rappresenta la casa. La coscienza è originariamente il fatto primario, poiché è il luogo in cui ci mettiamo in contatto con le cose; in seguito risulta che l'altra parte, il subconscio fatto di elementi residuali, è l'unica realtà della vita umana. La coscienza è stata destituita e l'uomo non è più né coscienza né ragione.

E' un caso tipico del «naturalismo» del diciannovesimo secolo, un caso ulteriore del naufragio della coscienza in un mare estraneo e nemico che la fa affogare. Si credeva che tutto fosse ragione, ed ecco invece apparire questo mare primario, queste forze primitive e indomite. L'uomo, guardandosi nello specchio di una definizione, si ritrovò faccia a faccia con qualcosa che aveva da tempo relegato. Secondo Cartesio, l'uomo è lo specchio chiaro e limpido della coscienza; Leibniz disse, in epoca di ottimismo: «L'uomo è lo specchio cosciente della vita universale». Ma ora, in questo specchio, l'immagine della vita universale si è dissolta e l'uomo, sporgendosi sulle sue acque profonde, trova qualcosa che ormai non ha niente di nuovo... Nel Medioevo perlomeno l'uomo si vedeva sempre accompagnato da un Angelo e da un demone; ora l'angelo è scomparso. Freud ci porge uno specchio in cui vediamo solo la scimmiesca immagine di un demone: il demone impetuoso del sesso.

- "Il freudismo come senso tragico della vita".

Adesso il freudismo ci si sta rivelando per quel che è in realtà: un ritorno a uno stadio anteriore, al senso tragico della vita. Diciamo ritorno a qualcosa di anteriore perché, effettivamente, il fondo primo, da cui parte la nostra cultura occidentale e mediterranea, è la Tragedia greca. Non a caso Freud ricorre a miti tragici come il complesso di Edipo eccetera: in una parola, al mondo della Tragedia. Dietro la coscienza dell'uomo dell'Occidente cristiano e prima ancora che cristiano, seguendo l'ordine storico, greco, appare il mondo della tragedia, cioè dell'uomo concepito come natura.

Certo, il «naturalismo» in Europa ha sempre assunto il carattere di un sogno bucolico: ritornare allo stato di natura per alcuni - Rousseau - è come ritornare a un paese in cui tutto è risolto in armonia, in cui non ci sono problemi. Ma è esattamente il contrario. Lo stato di natura è lo stato tragico in cui l'uomo è schiavo della forza fatale delle sue passioni, del meccanismo dei suoi istinti. Probabilmente Freud deve aver pensato che se l'uomo abbandonò questo stato non fu sicuramente perché in esso si trovava bene, ma, giustamente, perché aveva riscontrato che in esso non poteva vivere. L'uomo ha vissuto in preda alla forza terribile delle sue passioni, ha conosciuto il regno dell'istinto, «la forza del sangue» e ha accettato, per uscirne, prima la Filosofia in Grecia, poi il Cristianesimo, ovvero una religione della libertà, della liberazione dalla «forza del sangue» mediante il sangue divino. Entrambe, Filosofia greca e Religione cristiana, hanno coinciso in una verità suprema, in un principio. «Al principio era il Verbo»: il verbo, la parola, la ragione creatrice e ordinatrice, la misura, la liberazione e l'uscita dalla forza tragica delle passioni.

Distrutto questo principio e fattasi la ragione cosa dell'uomo, sua proprietà, l'uomo è regredito alla natura, inizialmente come a un paese di sogno. Indubbiamente affaticato dallo sforzo della ragione, pensò di trovare lì ciò che era andato perdendo: semplicità, armonia, pace. Questo è ciò che sogna Rousseau tra i laghi della Svizzera e i monti della Savoia.

Ma questi sognatori non si resero conto che se la natura pareva loro tanto ridente e pacifica era perché non faceva più paura: ormai la si conosceva. La Fisica matematica razionalista aveva realizzato quest'impresa gloriosa. Leibniz, uno dei capitani, aveva detto: «Dio fece il mondo calcolando». Se la natura si adattava in modo così mirabile alla matematica della ragione umana, alla legge, ciò dipendeva

dalla creazione. La ragione umana capta ciò che la ragione divina ha creato. Però la natura, lasciata a se stessa, spaventa; e l'uomo, restando allo stato di natura, non trova più né legge, né pace. La sua «natura», quando si separa dai principi, s'ingarbuglia, si volge ciecamente contro se stessa: l'uomo «naturale» non è una creatura pacifica, amabile e felice, ma il vero e proprio «mostro del suo labirinto». (2)

- "Amore e morte".

L'amore, inteso alla maniera freudiana, come cosa naturale e tragica, cammina verso la morte. E' una potenza divoratrice di tutto che condanna se stessa, poiché nulla le resiste. Non le rimane che placarsi da sé, distruggendosi. La morte soltanto è più forte, più divoratrice della impetuosa «libido». La «libido» non la rifugge, anzi la invoca. Cammina rassegnata verso di essa e si consegna annullandosi. Il suo furore è passività.

Non è un'idea nuova. L'amore va a finire qui inevitabilmente, quando rimane senza oggetto e perde la sua trascendenza; si converte in questa furia assorbente, forza demoniaca che cancella e distrugge tutto. L'oggetto, dell'amore come della conoscenza, è sempre qualcosa che resiste, che si conserva intatto di fronte al dubbio. Il demone del sesso, in questa tragedia, non può salvarsi: non c'è nulla che gli resiste, abbatte tutto con la sua furia passiva: la cultura, la religione, perfino i legami materni e paterni, unendoli in spaventosi complessi. Sconfigge qualunque assalto, del desiderio, del dubbio. La sua vittoria è la sua condanna. La furia sessuale può salvarsi solo riducendosi, elevandosi, trasformandosi in amore, ma l'amore richiede un oggetto, qualcosa che abbia un essere e una struttura propria.

La Filosofia e il Cristianesimo hanno tracciato il cammino attraverso il quale l'istinto erotico si trasforma in amore, il cammino di salvezza. Platone nel "Simposio" e nel "Fedone" mostra il duplice cammino della fecondità e della conoscenza, cammino duplice che è in realtà unico. L'amore è fame, furia, ma di generare... e nella bellezza. Trova compimento quando genera, fisicamente o intellettualmente, creando un corpo o una conoscenza; l'amore è un dio intermedio che serve all'immortalità, è transito, cammino che ha fine solo quando giunge al suo termine. Non è un Dio assoluto, è un dio secondario che si converte in demone quando vuol farsi assoluto. Ogni cammino, quando non porta da nessuna parte, diviene un labirinto.

In ambito cristiano, l'apostolo Paolo, nell'Epistola memorabile che tratta del matrimonio, salva anche l'istinto, la carne, giustificando il suo desiderio con la riproduzione, la fecondità, la perpetuità della carne, della vita terrena che sarà anche vita eterna. Ed è anche carne che si fa carità, amore di viscere che soffrono, di corpi che sopportano il medesimo peso e ospitano la medesima speranza, Amore misericordioso. Unamuno, nel suo libro "Il sentimento tragico della vita" trova l'amore, l'amore tra uomo e donna, nella compassione reciproca. La carità è la via d'uscita dalla tragedia.

- "Don Giovanni e l'Immacolata Concezione".

Nella tradizione letteraria spagnola esiste una figura che rappresenta in realtà un mito, uno dei miti spagnoli: Don Giovanni. A prima vista potrebbe sembrare un mito freudiano; è la mascolinità pura, l'energia sessuale sempre in esercizio. E' anche nichilista. Non ha antenati né figli. Non rispetta le leggi, non s'intimorisce neppure di fronte ai morti; è il provocatore universale. Don Giovanni non dipende da nulla né ha appiglio alcuno, per questo non ha neppure madre: non s'è mai sentito parlare della madre di Don Giovanni. Non ha né origine né fine. Non viene da nessun posto, e non si ferma davanti a niente.

Don Giovanni potrebbe essere un precursore della definizione dell'uomo come sessualità, eppure abita nella sfera della carità e finisce per salvarsi, non perché ama ma perché è amato. L'amore nel mondo cristiano ha la virtù di redimere, non solo chi lo prova, come accade in Platone, ma anche chi lo riceve. Scende su

chi non se lo aspetta, su chi non lo merita; vince il ribelle. E' la vittoria cristiana, quella in cui non c'è nessuno sconfitto. Chi vince Don Giovanni è un'ingenua fanciulla, immagine della purezza. Donna Ines è l'immagine della Purissima Concezione. In questa figura di Maria Immacolata si uniscono e si concentrano i due cammini di salvezza amorosa: quello di Platone e quello di san Paolo. E' la purezza assoluta e la fecondità, poiché è madre, ma è anche l'ingresso della donna nella creazione, nella creazione divina. L'uomo occidentale è vissuto coraggiosamente creando, concentrando le sue forze nella creazione umana a immagine di quella divina. La creazione presuppone un recinto di solitudine assoluta, un balenio di purezza assoluta in cui l'istinto si trattiene, ammalato. La cultura occidentale ha trovato il suo sostegno in questa solitudine maschile, virile, attiva, creatrice. Attraversata la molteplicità labirintica dell'istinto, della dispersione dell'appetito, della tragica forza cosmica, l'uomo, il vero uomo, si raccoglieva nella sua solitudine, nella sua purezza attiva, senza la quale non sarebbe stata possibile alcuna impresa gloriosa, né l'audacia del pensiero, né l'eroismo dell'azione, né la grazia della poesia. Tutto questo richiede unità, unità fuori dal tempo, dalla catena delle ore. L'uomo, abbandonandosi alla pura dispersione sessuale, vive l'istante come Don Giovanni, guadagna ciascuno di questi istanti, ma se la purezza non gli viene in aiuto, perderà la vita intera.

- "La paternità".

Se l'Immacolata salva l'uomo dal carcere del sesso e gli offre la possibilità di trovare nella donna la creatura intera di cui l'amore ha bisogno, se fa sì che la donna oltrepassi la dispersione del piacere d'un attimo, salvando anche la maternità, rimane un'altra relazione umana decisiva che il freudismo aiuta a distruggere, inabissando con sé il mondo. E' la paternità, la trascendenza, l'invulnerabilità del padre per un figlio; il principio sacro della paternità. Niente è più decisivo in una vita delle proprie origini. Per questo il padre rappresenta molto di più di un uomo in carne e ossa che ci ha generati. Ci dà un nome. Finché la nostra vita individuale dura sarà segnata da questo nome e grazie a esso smettiamo di essere "uno" per essere un "qualcuno" ben definito. La nostra individualità, così concreta, è legata al nome che riceviamo da nostro padre, per noi sigillo, segno distintivo.

Avere un nome significa avere un'origine chiara, appartenere a una stirpe, avere un destino, sentirsi chiamati da voci inconfondibili, sentirsi legati e obbligati. Avendo un nome sentiamo che in ogni nostra azione mettiamo in gioco tutta l'eredità che ci vincola, ci sentiamo responsabili di cose che, se fossero solo nostre, non ci premerebbero e, invece, ci premono molto di più di quelle che ci riguardano direttamente.

E' il peso, la chiamata di coloro che si chiamarono come noi, continuità viva che forma la storia reale; siamo eredi, siamo sempre continuatori. Niente ha avuto inizio con noi. Il nome ci dà concretamente, senza considerazioni astratte, la responsabilità storica che è di tutti, non solo di chi occupa un posto elevato, da protagonista. Tutti siamo, in un modo o nell'altro, responsabili della storia, depositari della sua continuità.

Responsabilità storica e responsabilità anche di fronte a qualcosa che è più difficile da nominare: la coscienza della nostra limitatezza, dell'essere stati generati; umiltà di fronte all'origine. La forza del padre, la sua autorità, si confonde con la forza sacra dell'origine di tutti gli uomini, di tutto ciò che è qui. Prima che esseri di ragione o di coscienza, d'istinto o di passione, siamo infatti figli, ed essere figlio significa dover rispondere, doversi giustificare di fronte a qualcosa di inappellabile. Saperlo chiaramente significa avere umiltà, l'umiltà che per una donna castigliana significa «camminare nella verità».

E' anche fiducia, credere all'ombra di una forza protettrice, che offre un riparo di cui non si mette in dubbio forza e clemenza. E' questa l'educazione fondamentale su cui deve fondarsi qualsiasi cultura successiva, è l'esperienza prima della vita, l'incontro originale e decisivo da cui proviene tutto il resto. E'

l'insostituibile.

E' difficile abbandonarsi alla vita con fiducia, dar credito ad alcunché, credere, se non siamo cresciuti così, sentendoci guidati da una mano forte e delicata che sa misurare, sentendoci osservati da uno sguardo di fronte al quale non è possibile alcuna simulazione, sentendo la nostra fragilità connessa a un principio invulnerabile; sentendo il peso dell'esistenza più inesorabile e l'appoggio dell'amore più incondizionato.

Nessun terribile avvenimento successivo potrà aver ragione di questa «educazione», se ha avuto luogo; nessuna catastrofe potrà portarsi via questa fiducia originaria, nessun rancore potrà cancellare nell'anima il peso della tenerezza venuta dall'alto. Nessuna ingiustizia potrà sradicare dall'anima la fiducia ingenua nella vita di chi venne guidato paternamente nei suoi primi passi.

- "La pace".

La radicale fiducia con la quale guarda alla vita chi ha avuto davvero un padre è lo strato più profondo di un animo pacifico. Guerra e pace non sono governate dal diritto internazionale e neppure dall'interesse e dalla convenienza economica. La furia della follia bellica trova infatti in ragioni minime e sistematiche ciò che può raggiarla.

La vera pace non nasce dall'istinto, dall'uomo allo stato di natura. Nella tragedia dello stato di natura la cosa più naturale è la guerra, la discordia: l'uomo si riempie di terrore e diffidenza di fronte al proprio simile. L'uomo abbandonato, lasciato senza protezione, si riempie di paura e cade in preda al panico. E il peggio della paura è che fa paura: tra uomini vicendevolmente terrorizzati la catastrofe è inevitabile, come stiamo vedendo con chiarezza. L'attuale guerra è il prodotto del mutuo terrore, della paura degli uni che generò la paura degli altri, l'angoscia, il terrore di tutti. E' senza dubbio questa la lebbra europea, da molto tempo. E' il vero «male del secolo».

Come l'amore, anche la pace è naufragata in questo stato d'abbandono dell'uomo. Naufragata la ragione, affogata la coscienza, è rimasto soltanto un povero animale terrorizzato, prigioniero dei suoi istinti. Senza padre comune, senza istanza comune a cui riferirsi, non è potuto rimanere tranquillo.

La pace può realizzarsi solo attraverso il cammino della ragione o della religione. Kant, il filosofo della «buona volontà», scrisse anche il sogno dorato della «Pace Perpetua»: era la pace fondata nell'umano, nel meglio dell'uomo, nella sua buona volontà. L'uomo si trovava dunque protetto dalla ragione, dalla legge.

Ma più che l'astrazione della legge vale l'istanza comune, la voce autorevole e clemente, che si fa sentire da tutti e da ciascuno; il santo timore che fa entrare in ragione, quando si è disprezzato e calpestato tutto a causa di un'ebbrezza sciocca e folle.

La pace non può nascere da un patto tra eguali che tremano al solo vedersi. La buona volontà non basta e tuttavia, come è risaputo da tempi assai remoti, è l'unica cosa che la merita. La pace è il dono dato agli uomini di buona volontà, il loro meritato guadagno, ma non è la buona volontà che la genera: è il risultato di una gloria più alta, balenio dell'autorità che vince senza lasciar vinti. Non c'è pace senza umiltà, né la pace ha valore separata da quell'alta gloria.

Ma cosa ha a che vedere il freudismo con la guerra? Nell'uomo niente può stare separato; se nell'uomo, durante la sua crescita, si smarrisce l'idea del padre, se nel padre egli vede solo un uomo ridotto all'istinto, se si pretende di educarlo a immagine di un padre privo di sacro mistero, che cosa gli resta? Su che cosa fa affidamento? Al più piccolo incidente della vita, cadrà in preda al terrore e al risentimento, sarà in guerra con tutti e con tutto, perfino con se stesso.

Intravediamo già per quale motivo il freudismo è risultato un rimedio grave almeno quanto la malattia di cui pretendeva essere la cura. Bisogna però ricordare una volta di più la distinzione tra l'opera di Freud e il freudismo; nessuno potrà negare a Freud la sua ansia di curare, la sua carità di medico e anche qualcosa in più: l'ansia di purificazione. Insieme con altri movimenti della sua epoca ha espresso un'ansia di purificazione collettiva. La psiche umana era infatti oppressa

e sovraccarica, come gli stili artistici dell'epoca, lo stile cosiddetto «moderno» d'inizio secolo. Periodicamente si rendono necessarie queste purificazioni o pulizie, queste confessioni generali. Forse l'opera di Freud vale come la confessione di «un figlio dell'epoca» e ancor più di un testimone. E' il testimone fanatico, e come tutti i fanatici disperatamente sincero, di un male gravissimo. Ma sviscerando le radici del male, dell'abbandono umano, elabora un veleno che lo aggrava.

Freud diffuse, con la seduzione letteraria derivatagli dai miti greci cui ricorreva, e perfino accrebbe il male terribile, senza poterlo curare.

Non fu per mancanza di volontà né di sollecitudine misericordiosa: il fatto è che il medico deve arrivare fino alla radice ultima della malattia che cura. Freud ci stava dentro, era una delle sue vittime ed ebbe il coraggio di riconoscerla, di essere suo testimone, un testimone lucido, ma niente di più.

La malattia infatti era e continua a essere l'abbandono, il tremendo abbandono sofferto dall'uomo figlio della cultura occidentale, vissuto con il sostegno di alcuni principi inviolabili (il Padre della Religione e la Ragione greca), armoniosamente intrecciati tra loro. L'uomo occidentale non si sentiva uomo naturale, ma creato, generato da un padre, da certi principi. Abbandonato a se stesso fu preso dal terrore, dall'antico terror panico; cadde preda delle antiche furie che imprigionavano la sua anima trascinandolo verso la fatalità di una morte senza speranza.

Il «freudismo», distruggendo l'idea del padre e, più che l'idea, il valore trascendente della paternità, non fa che completare l'opera di tutte le altre teorie che hanno reciso a poco a poco i fili che tenevano l'uomo legato ai suoi principi, alle sue origini. Non ha fatto altro che dare il colpo finale alla distruzione dell'uomo come figlio. Vivere come figlio è qualcosa di specificatamente umano; solo l'uomo si sente vivere a partire dalle sue origini e a queste si rivolge con rispetto. Se è così, non dovremo temere che, smettendo di essere figli, smetteremo anche di essere uomini?

NOTE AL SAGGIO 8.

N. 1. Quest'aspetto del freudismo come religione è stato rilevato dal mio compatriota José Ferrater Mora, nell'eccellente saggio «Nota su Sigmund Freud», "La Escuela Activa", n. 1 seconda serie, L'Avana 1939.

N. 2. In realtà, l'immagine che Freud ci fornisce dell'uomo è mitologica. Nella sua "Psicopatologia della vita quotidiana" distrae la matassa della psiche e ci conduce nel suo labirinto. Nel centro di questo labirinto, come in quello di Creta, c'è un mostro: il Minotauro, a cui bisogna consegnare, perché la divori incessantemente, la purezza, la grazia verginale di cento fanciulle.

9.

ANCORA SU «LA CITTA' DI DIO».

Alla storia di "fatti" dovrà seguire la storia delle speranze, la vera storia umana. L'unità di una cultura proviene dal sistema di speranze che in essa viene delineata. Ma poiché tale sistema di speranze e disperazioni è solitamente nascosto dai fatti, non solo è stato misconosciuto, ma anche rifuggito, a seguito della paura che assale l'uomo moderno di fronte a tutto ciò che va oltre il semplice accadimento.

E' necessario però scoprire anzitutto il luogo in cui queste speranze si manifestano per catturarle, perché se ci affidiamo alle nostre sole capacità, è certo che ci rimarranno in mano soltanto le loro ombre. Raramente infatti sappiamo con sicurezza che cosa sperare, e meno ancora in tempo di confusione e crisi. «Non

sappiamo perché dobbiamo sperare, però lo spirito geme inconsolabilmente.»

Ci sono epoche nella storia di una medesima cultura in cui le speranze risultano più trasparenti, in cui si ha meno timore e meno vergogna di guardare in faccia ciò in cui si spera. Ogni epoca potrebbe essere definita dallo specchio nel quale ha il coraggio di guardarsi per trovare la propria immagine, l'immagine di ciò che vuoi essere o crede di essere già. Il riconoscersi nello specchio delle speranze significa avere la profonda umiltà di sentire che il proprio essere non è compiuto, e di affidarlo interamente al futuro. A quest'umiltà può andare unita un'audacia infinita, dato che l'umiltà è solitamente il punto di partenza più solido per lanciarsi verso un'avventura illimitata. Altre epoche invece, come l'epoca della cultura europea, il cui centro è il pensiero cartesiano, preferiscono guardarsi nello specchio che riflette unicamente il loro stato attuale, cercando l'immagine del loro essere compiuto nello specchio della ragione, senza consegnare al futuro la loro rivelazione definitiva.

Ma l'epoca attuale mantiene velato lo specchio per non imbattersi nella propria immagine. «Non sa cosa spera», né se vuole sapere; la ragione si è eclissata, o meglio, è naufragata nei fatti.

Dobbiamo perciò volgere lo sguardo al passato, ai momenti che rappresentano la nostra radice, il nostro ieri, per ritrovare la speranza perduta. Il luogo in cui la speranza si è ritirata per trovarsi più al sicuro è l'Utopia. La storia delle Utopie, nell'alternanza di vita ed evoluzione, di nascita e tramonto, è la storia più vera della nostra cultura occidentale, della «vecchia Europa».

Ci sono gruppi di utopie, famiglie di cui ancora non si conosce il lignaggio; e ci sono diversi volti di una medesima utopia che vanno mostrandosi con il passare del tempo, pur conservando al fondo un'identità unica.

Il genere «Utopia» ha un'origine sublime: comincia ne "La Repubblica" di Platone, quale armamentario di ragioni. Non è un caso che sia proprio Platone il suo iniziatore, il filosofo razionalizzatore di speranze. Oltre alle prove di immortalità dell'anima offerte nel "Fedone", in cui si razionalizza la speranza, fino allora delirante, di sopravvivere al di là della morte, parallelamente nel "Simposio" si razionalizza un altro delirio - ammesso che sia un altro: il delirio dell'amore; e, ne "La Repubblica", si rende ragione di un altro sogno: la perfezione della convivenza umana sulla terra o, con altre parole, il consolidamento del «regno della giustizia».

E' questa l'origine dell'utopia: la speranza sottomessa alla ragione, alla ragione geometrica. La sottomissione alla geometria la rende intemporale o atemporale. Ogni utopia porta quindi con sé, nella sua stessa essenza, un altro desiderio: fermare il tempo, trovare un luogo al riparo dal tempo, come se esso fosse il peggior nemico di ciò che si spera: il regno della giustizia, dell'amore e dell'immortalità. L'eliminazione del tempo si consumò passando dal regno delle idee al regno delle speranze razionalizzate: un'astrazione dal tempo che permetteva di ridurre all'ordine geometrico le speranze più profonde e di farle apparire con la loro caratteristica trasparenza di fronte alla mente umana. L'imbrigliatura geometrica arriva ad avere tanta forza da sovrapporsi alla speranza, fino a occultarla con la sua evidenza. Nel caso de "La Repubblica" platonica la speranza è quella della Ragione stessa: trovare un luogo in cui stabilire il suo regno puro. La Giustizia non è altro che il nome che utilizza. Platone, com'è risaputo, cerca lo Stato perfetto, quello in cui abita la giustizia, e trova che, per realizzare ciò, è necessario che la ragione governi il mondo attraverso i suoi migliori amanti, i filosofi. In realtà non è difficile capire che quello che cerca è il regno della ragione e che, per assicurarne l'esistenza, lo deve fondare sulla giustizia. Non è il potere dei filosofi che va cercando, ma la loro stessa possibilità di vita. Dopo la morte di Socrate, l'esistenza della Filosofia era minacciata; era necessario trovarle un regno, crearle uno spazio tra il potere e l'ingiustizia... Il filosofo sembrava non trovarlo, né nelle sue peregrinazioni tra i tiranni del Mediterraneo, né all'interno del suo pensiero. Per far sì che la Filosofia esistesse, che in terra e tra gli uomini ci fosse un posto per lei, era necessario che prendesse il potere. Il che significava edificarne la città e non contrarre alcun patto nella città degli appetiti umani, nella città di coloro che,

secondo il mito della caverna, rimangono incatenati davanti alle ombre senza neppure riconoscerle. Il filosofo, si sa, scendendo di nuovo nella Caverna, muore per mano degli stessi che era tornato a salvare. La morte di Socrate era indubbiamente molto presente a Platone quando scrisse questo racconto. Egli non trovò altro mezzo perché il filosofo, questa strana creatura strappata a forza e portata verso la luce, potesse tornare ad abitare tra gli uomini e verificarne la conversione, che edificare egli stesso la città, la città della giustizia e della ragione: Stato e Scuola. La scuola diviene così il luogo in cui i filosofi convivono con coloro che non sono stati toccati da una tale follia divina. Ma, ancor di più, la Scuola è la Città ideale stessa.

La ragione filosofica, contemplativa, diviene pertanto "edificante", precisamente com'è l'utopia: "edificante". Ma ben presto l'architettura di questa ragione cambierà. Con la nascita del Cristianesimo la speranza s'inabissa e confessa nel contempo il suo desiderio impossibile, che va molto più in là della giustizia e dell'immortalità, dato che è carità e vita eterna. Un desiderio che non si poteva razionalizzare facilmente perché oltrepassava la ragione; e neppure si poteva fare astrazione dal tempo. Il cristianesimo può salvare il tempo non con l'astrazione razionale, bensì con un espediente che, invece di eliminarlo, lo includa in sé. Per il momento l'utopia platonica seguì il proprio destino, la propria vita di utopia, fino ad arrivare a realizzarsi a forza di rinunce tra i neoplatonici, che rinunciarono allo Stato e alla Città della giustizia per tutti, per ritirarsi nella loro solitudine aristocratica. Ormai lo stato non è più Scuola ma Convento, cenobio filosofico, società di evasioni dalla «caverna», fuggiaschi, desiderosi di vivere nella vita anticipando la morte: «maturi per la morte», come dicevano con solennità. I cristiani avranno anch'essi le proprie catacombe, le proprie caverne in cui convivere in attesa della città definitiva e vera, l'unica la cui luce vale la pena di contemplare: la «Città di Dio».

La Città di Dio, cristiana, in cui risiede la vita eterna, non è un'utopia. Qui la speranza non è stata razionalizzata e non si presenta nel regno dell'essere atemporale. E' la speranza nuda, non sottomessa, nella sua nudità estrema. E' la speranza che sgorga pura perché ha incontrato la sorgente appropriata, la sorgente della fede e non della ragione.

Ma il cristianesimo abbandonerà le catacombe per vivere sulla faccia della terra e cercherà di edificare la propria città terrena. La Città di Dio di sant'Agostino è la replica cristiana alla Repubblica platonica, anche se però non è di questo mondo. La Città di Dio non è utopia perché è pensata come realtà, oltre la vita visibile, non è "edificata" ma descritta, non è pensata ma presentita.

Decidendosi ad accettare la vita terrena, il cristiano decide qualcosa di molto importante per tutti gli uomini e per se stesso: decide di risuscitare qui, in terra, oltre a risuscitare nella vita eterna. Il fatto è che il cristianesimo è religione di vita, vuole in terra la copia, l'immagine fedele di ciò che gli accadrà dopo la morte. Il cristiano percorre nella sua vita terrena il corso completo della vita, ovvero comincia a risuscitare qui, in terra, senza aspettare di essere morto; per il cristiano infatti la semplice vita è già morte e, decidendosi a vivere, deve anche cominciare a risuscitare, convertirsi e far nascere quell'«uomo interiore», quell'«uomo nuovo» di cui parla san Paolo. Ogni cristiano è un Lazzaro chiamato alla vita dalla voce di Cristo che gli ordina di alzarsi. Questo levarsi in piedi è già un risuscitare, e se risuscita già in terra dovrà anche edificare in terra una città, come la ragione, anche se in maniera differente.

La Città di Dio in terra, o l'avvento del Regno di Dio, è la grande utopia sorta dal cristianesimo. E' noto lo splendore accecante che ha raggiunto, e che si dà quasi in lampi di follia per l'avvento di tale regno; la speranza infatti si accalca, perde l'equilibrio nella tensione costante e si esaspera. E' il Regno che il cristiano chiede tutti i giorni nella preghiera insegnatagli dal suo Maestro. Ma ben presto, in ogni tempo, ci saranno cristiani impazienti e agitati che ripeteranno caparbiamente il «Venga a noi il tuo Regno», senza poter continuare con il «Sia fatta la tua volontà»: saranno i cristiani rivoluzionari.

La rivoluzione, l'utopia che cerca esasperatamente di essere tale, nascerà in

Europa da questo cristianesimo impaziente che vuole il Regno di Dio in terra senza indugi e palliativi; dal cristiano sviato dall'assolutismo che dimentica l'esistenza del tempo. «Il tempo è la pazienza di Dio» ha detto Emanuel Mounier («Personnalisme catholique», "Esprit", Paris, febbraio-marzo-aprile 1940). Il rivoluzionario vuole consumarlo senza che per questo cessi di essere tempo; vuole il Regno di Dio nel tempo, prescindendo da esso. L'astrazione dal tempo della prima utopia, la Repubblica platonica, non era soltanto un'esigenza razionale, ma qualcosa che sussisteva già all'interno della fame di ragione dei greci; la necessità che l'uomo, creatura immersa nel tempo, ha di uscirne, il tentativo di evadere dalla temporalità, che è il fondamento di ogni idealismo e forse di ogni idea. E' una fuga che porta a edificare un ordine ideale per sostenere l'idealità. Sul terreno storico quest'utopia essenziale ha portato al più grande splendore la Città di Dio, illuminandola, elevandola, facendola camminare umanamente: ciò che è umano, infatti, si mette in moto in virtù di qualcosa che è più che umano. Il mondo della cultura occidentale europea si è mantenuto in funzione di un «oltremondo» ed è stato a tempo debito tanto profondo da tenersi l'eternità come fine ultimo. Fa parte dell'idealità costitutiva dell'europeo, idealità che s'è spezzata a causa dell'impazienza di portare a ogni costo la Città di Dio, asfissata da quella reale. Desiderio di far sì che la carità divenga assoluta ed effettiva. Ansia di condividere il pane e anche l'anima, cioè la vita e la morte, di superare le barriere della solitudine individuale, più forti nell'uomo occidentale che in qualunque altro, dato che il Cristianesimo - la sua religione fondamentale - è la religione della persona che esiste in solitudine. Il «Regno di Dio» non è solo il regno della giustizia e della temperanza; è, deve essere, il regno delle altre virtù teologali: fede, speranza e carità. Il regno sognato sarà allora quello in cui si condivide la fede e la speranza, nella più perfetta comunione dei beni: la carità. Il cristiano impaziente si muove in questa prospettiva, si precipita verso di essa, perché non può, o crede di non poter sopportare più la solitudine della fede, la scelta della speranza e la mancanza di carità. E' questo indubbiamente il germe degli slanci rivoluzionari, seppure nell'utopia rivoluzionaria moderna esistono altri elementi, che non è il caso di trattare nello spazio di questo breve articolo. Ed è anche l'ansia di realizzare da sé il Regno di Dio e la sua giustizia, esaurire con l'attività umana l'intero ambito della creazione; voler sostituire il soffio divino cancellando l'abisso che ce ne separa, l'abisso del tempo. Si tratta di un'altra storia, anche se si fonde con la prima e originaria, con l'utopia essenziale europea, il sogno della Città di Dio edificata sulla terra oscura.

10.

LA DISTRUZIONE DELLA FILOSOFIA IN NIETZSCHE.

Il tempo che è trascorso ci si mostra ricco oltre misura di forme di pensiero inquietanti, ambigue: sono forme che oscillano entro i limiti delineati con estrema precisione in tappe anteriori della cultura occidentale. Sono ambigue in ogni loro aspetto e danno l'impressione di un'aurora, ma anche di un'agonia. Se durante i periodi di maturità la luce sembra essersi focalizzata illuminando un punto fisso e producendo le stesse ombre, in questo tempo che ancora palpita, la luce sembra soffrire un'agonia che è nascita e insieme esaurimento.

Nascita e morte, aurora e tramonto, sono i momenti del processo vitale più carichi di promesse. L'illimitatezza della nascita e la liberazione che si produce nell'istante anteriore a ogni morte si somigliano molto: sono gli istanti di massima libertà in cui si manifesta in una pura presenza la realtà che, finché dura la vita vera e propria, rimane chiusa in una forma. Nascita e morte sono distruzione di una forma, passaggi.

Libertà e ricchezza, possibilità di formazione di nuove combinazioni prima inaspettate o semplicemente impossibili, sono ciò che appare in questi tempi

ambigui, che ospitano nel corso della loro durata una spiccata vena avventuriera che non dipende sempre dall'eroismo di chi l'affronta e che va dal più ascetico eroismo al farsi trascinare da qualunque tentazione.

Uno dei protagonisti di questo momento ambiguo fu Friedrich Nietzsche. Una sua caratteristica peculiare è quella di rivelare una specie di estremismo implacabile, di rigore ascetico in tutto ciò che intraprende o crede di avere intrapreso. Nietzsche è, anzitutto, un eroe dell'estremismo che, essendosi reso conto di essersi fatto trascinare da una qualche tentazione, può rimanere ancorato a se stesso solo nella tenacia e nell'audacia.

Tale estremismo gli fece portare fino in fondo il processo di distruzione della Filosofia stessa. Fu forse il primo di quei distruttori geniali, dei lavoratori più infaticabili del suo tempo, almeno dei più esasperati. Ciò che gli toccò distruggere fu la Filosofia. Tale proposito emerge nella sua opera abbastanza chiaramente, ma ciò che lo consuma non è soltanto l'esistenza di tale proposito, ma qualcosa di assolutamente filosofico, che accomuna tutti i filosofi e specialmente i filosofi attuali: il desiderio di cercare le origini.

La Filosofia non accetta i principi individuati da altre Scienze. E' un sapere autonomo che si fonda su se stesso, dice Aristotele, rivelando chiaramente la convinzione di tutti i filosofi che l'avevano preceduto. L'esigenza di autonomia implicava quella di attribuirsi i principi di tutti quanti gli altri saperi. Quindi il fatto che la Filosofia cerchi i propri fondamenti incessantemente appartiene all'essenza stessa della sua condizione. Da qui lo stupore fino all'irritazione di tanti uomini di scienza per quel suo cominciare e ricominciare senza tregua. Ma la Filosofia segue il proprio corso come la vita, con una continuità fatta di rinnovate rinascite, non di mere aggregazioni.

L'esigenza di scoprire le origini della Filosofia si unisce a un altro desiderio, che ha dominato l'uomo occidentale fin quasi a divorarlo: ritrovare il proprio Io originario. Una preghiera della setta buddista giapponese chiamata Zen dice: «Signore, fa' che io veda il mio volto così com'era prima che io nascessi» ed esprime così, poeticamente, uno dei desideri più profondi e irrefrenabili dell'essere umano. L'europeo ha sentito però tale desiderio in modo diverso da quello espresso dalla preghiera buddista: parte dal proprio Io presente e attuale, poiché crede nell'immediato più dell'orientale. Contemplarsi nello stato originario, di assoluta purezza, scoprire quell'Io puro, vivo, invulnerabile, è stato senza dubbio il motivo ispiratore della Filosofia di più largo respiro del mondo moderno, ovvero dell'idealismo tedesco.

Nietzsche visse nella Filosofia un duplice slancio: quello per l'origine, che è proprio della Filosofia stessa, e quello dell'uomo che sogna di vedersi oltre il proprio essere. Nell'idealismo tedesco, con rigore squisitamente filosofico, l'ansia di un sapere originario sfociò nel «Sapere assoluto» proclamato da Hegel: il sapere originario di un soggetto puro e assoluto.

Entrambi i desideri si uniscono intimamente, e forse fanno tutt'uno. Il desiderio di trovare se stesso, di scoprire ciò che si era quando ancora non si era qualcosa, affonda le sue radici nella Religione. Il desiderio di un «Sapere assoluto» che basti a se stesso è ciò che la Filosofia ha conservato della Religione, dalla quale si è separata. Il «Sapere assoluto» porta con sé l'essere assoluto, l'essere allo stato puro.

Nietzsche portò all'estremo, e senza pietà, questo desiderio che è anche ansia di creare, di fare partendo dal nulla, per far affiorare su di esso, come per la prima volta, le parole, la parola. Se il Filosofo esige che il pensiero inizi con lui la sua storia, il poeta sogna di pronunciare la parola originaria, quella che fissa l'ordine e l'esistenza delle cose stesse. Filosofia e Poesia hanno cercato da sempre la parola che crea l'essere, ma è l'Idealismo tedesco a dichiarare apertamente tale desiderio e a perseguirlo come nessun altro. Nietzsche, polemizzando con la Filosofia tedesca, non si rende conto di essere mosso dallo stesso desiderio, di collocarsi esattamente in quell'estremizzazione di Filosofia e poesia che è l'Idealismo.

E' il suo «idealismo» radicale che lo porta a inquisire implacabilmente ogni dottrina. Come Hegel egli non accetta che la Filosofia sia «edificante». E' noto il

cammino che percorre: si rivolge a Socrate senza titubanze, come Lutero si rivolge ad Aristotele. E nell'idea del «bene e del male» trova il pretesto dell'intera Filosofia. Perciò Socrate è il grande ingannatore, colui che sottilmente corrompe i valori introducendo il valore del bene e rendendo così irrimediabilmente la Filosofia «ancella». L'idea dell'essere è il fondamento; basta quindi procedere alla demolizione di questi valori per far riapparire i «veri» valori della vita. Al posto dell'idea dell'"essere" non ci sarà alcun'altra idea, ma la vita, realtà suprema.

La Filosofia sarà in Nietzsche un'«ispirazione», perché la vita non permette ad alcun'idea di sostituirla; può farsi presente solo «ispirando». Appare pertanto il primo di quei conflitti che tutta la filosofia vitalista presenterà. Se la vita non tollera alcuna idea radicale, alcun'idea di «essere» senza sentirsi soppiantata da questa, vuol dire che l'uomo non deve prendere sul serio alcuna idea, che deve vivere sentendo il fondo oscuro della vita come una potenza assoluta, imperscrutabile. La vita torna a essere ciò che era prima che nascesse la Filosofia occidentale e la sua equivalente orientale: Religione, sapienza. Nell'epoca anteriore alla filosofia, l'epoca degli Dei stranieri, inaccessibili all'uomo, non era necessario che la vita fosse la propria per rimanere inaccessibile. L'uomo è così singolare nella sua condizione che ha bisogno che gli si riveli ciò che ha dentro di sé: la propria vita.

La Filosofia cominciò in un momento preciso, quando la vita ebbe bisogno di un sapere trasparente: all'uomo infatti non basta vivere e quando vive soltanto, non vive neppure. Potrà mai distruggere il fondamento ultimo dell'idea di essere, potrà prescindere nella propria «vita» da ciò che essa contiene: immutabilità, trasparenza, identità?

Ma non è questo il problema fondamentale che anima la contro-filosofia nietzschiana. La morale fu la sua Circe, il centro magico che ammalì il suo pensiero e che, come ogni incantesimo, si ripresentava dietro ogni azione del processo distruttore. Nietzsche volle andare «al di là del bene e del male», ma riuscì soltanto a trasformarlo in un'esigenza più fiera: l'ascetismo socratico si tramutò in un'altra forma di ascetismo più implacabile, in cui la vita deve rinunciare ancor più all'immediato, alla bella spontaneità. La morale che egli volle distruggere per far scaturire liberamente la vita si convertì in un labirinto pieno d'incantesimi. Distruggendo la Filosofia regredì al mondo magico, in cui gli oggetti sono sortilegi pericolosi, centri di alienazione, perché non hanno orizzonte né oggettività.

Nietzsche si addentrò nel mondo magico, che la Filosofia greca - essere e identità, bene e male - aveva ridotto a misura d'uomo. Fu il poeta che lo abitava ad avere i momenti migliori in tali confini, nei quali la parola non era più in grado di dire nulla. Il «logos» della Filosofia traccia i propri limiti all'interno della luce; quello della poesia invece riacquista forza sui pericolosi confini in cui la luce si dissolve nelle tenebre, oltre l'intelligibile. Ma la poesia nacque come slancio dall'oscurità verso la chiarezza e per questo precede la Filosofia, linguaggio meramente intelligibile, e l'aiuta a nascere. Senza la poesia la ragione non avrebbe potuto articolare il suo chiaro linguaggio. La prima coscienza che l'uomo acquisisce la potremmo chiamare «coscienza poetica», dove l'alienazione sfiora quasi l'identità. L'ebbrezza poetica originaria è - probabilmente come ogni ebbrezza - impeto, aspirazione a un'identità superiore.

In Nietzsche però la poesia ha dovuto attendere che il linguaggio razionale, nella sua architettura secolare, venisse distrutto. Non sarà stato il poeta, soffocato dal filosofo, quello che, nel complesso cuore di Nietzsche, obbligò la ragione a distruggere senza tregua se stessa? In lui infatti la poesia si sente libera e vive i suoi momenti migliori quando ormai la ragione perde il suo mandato. Così quest'ambigua personalità ci si mostra con i tratti di un certo misticismo, peraltro non inconsueto in molti suoi contemporanei. L'esigenza implacabile che gli ordinava di andare sempre oltre è simile alla brama di una realtà suprema, capace di trasformare una realtà nascosta che si mostra solo a coloro che hanno distratto tutto, che hanno consumato tutto, «ogni scienza trascendendo».

Si ricordi il cammino che san Giovanni della Croce traccia con una lucidità

geometrica, metodo per distruggere la potenza e le facoltà dell'anima, come risulta nei suoi commenti alla «Notte oscura». Tutte le facoltà soccombono; l'anima intera si dissolve e si scompone in quell'abbandono totale. Nel suo caso, come in tutti quelli dei mistici ortodossi - di qualunque Religione -, la dissoluzione dell'intelletto è accompagnata dalla dissoluzione dell'essere (per quanto sia possibile rimanendo in vita); non solo la scienza, ma l'essere stesso si trascende per dis-farsi, per dis-nascere in quella realtà ultima e suprema che l'intelligenza pura situò «al di là dell'essere e dell'essenza». Realtà suprema che trascende ogni bene e ogni idea, spazio infinito in cui inabissarsi e rinascere.

Nietzsche, come i mistici ortodossi, divora ogni scienza e si appresta a divorare perfino se stesso nel tormento senza fine che s'infligge. Ma come tanti uomini «moderni» presenta il volto dell'"autou-timousemeno" della passione che si rivolta contro se stessa; mentre la brama del mistico è amore legittimo privo di narcisismo. La mistica moderna sembra nascere da una sorgente torbida in cui un Narciso tenta di contemplare la sua immagine infranta; è brama che può distruggere tutto, tutto meno quel sottile velo di amor proprio, fragile membrana ingannevole, che non oppone alcun ostacolo pur frapponendosi sempre, al confine, tra l'amore e l'intelletto in quanto tali, facendoli rivoltare contro se stessi. La distruzione non raggiunge la trascendenza, anzi, torna alla sua origine come se fosse stata stregata e lì divora il proprio oggetto. L'amore riprende il dominio di sé e diviene passione, fame viziata che non accetta altro alimento se non quello che ha a portata di mano. Il volo ascensionale cade, si converte in «eterno ritorno», simbolo chiarissimo di una brama e di un amore ribelli di fronte all'oggetto, Il risultato fatale del dramma, che Nietzsche ci presenta come limpido specchio dell'uomo moderno, è il mondo di fantasmi che oggi ci circonda: un mondo prerazionale dopo che la ragione lo ha abbandonato, un mondo prelogico che segue a un lungo periodo di esercizio di tutte le forme del logos; un mondo del «prima» nel «dopo». Non è questa l'immagine più veritiera dell'orrore?

L'orrore è sempre istantaneo perché sorge da una coincidenza di esseri o di situazioni discordanti. Adesso è orrore dell'anacronismo di un mondo magico nel quale siamo ricaduti dopo essere giunti alla pienezza di un mondo forgiato dal logos. Il mondo che precede la scoperta del pensare - dell'essere e dell'identità - aspira a questa scoperta e l'annuncia. La situazione odierna è più intricata poiché la riapparizione di quel mondo magico si verifica come ricaduta, come ritorno in mezzo alle rovine di un pensiero senza brio creatore.

L'«eterno ritorno» è, più che un'idea, un'illusione creata dall'orrore; come altre idee della Filosofia moderna è, più che un'idea vera e propria, uno stato d'animo. Nietzsche fu sopraffatto dal proprio orrore per non essersi addentrato più a fondo nella distruzione. La vita, abbandonata a se stessa, torna infatti ben presto a scoprire il pensiero. L'intelligenza nacque come richiesta della vita, che se fosse potuta sopravvivere senza non l'avrebbe perseguita con tanto accanimento. La Filosofia, in realtà, è stata sempre vitale, compimento e realizzazione, nei suoi momenti migliori, di quella necessità che la vita subisce, di quell'aspirazione alla trasparenza che, se trovò la sua espressione più pura nella Filosofia e in certe Filosofie, è riconoscibile in tutte le tormenti della storia.

11.

LA SCUOLA DI ALESSANDRIA.

Il Cristianesimo cresce e si espande perché trova nel mondo classico un grande vuoto da colmare, il vuoto prodotto dall'abbandono dell'uomo. Sotto il potere di Roma, il più splendido che si sia mai conosciuto nella storia e che si possa sperare di conoscere - infatti il suo ambito coincideva con il mondo -, l'uomo si trovava senza riparo, ovvero senza padre. La desolazione, accresciuta dalle Religioni orientali, creava uno stato di disperata speranza o di esasperata disperazione; il più propizio cioè all'attecchimento della nuova fede. Nello spazio

vuoto dell'abbandono, il disorientamento della speranza fu il veicolo favorevole. Ma su questo stesso piano della speranza umana, la nuova fede trovò un'unica seria resistenza, che proveniva dalla Filosofia in tutta la sua purezza e splendore. Si tratta della Filosofia della Scuola di Alessandria rinata nel medesimo ambito spirituale del Cristianesimo. La Filosofia greca, nella più pura e forte delle sue tradizioni, rivificata, aveva ripreso contatto con se stessa dopo un periodo di quiete decadenza, cosciente della situazione che attraversava, della propria solitudine e di quell'impotenza che conoscono solo coloro che sono riusciti a spingersi agli estremi. Di fronte alla nuova fede, questa filosofia rinata - neoplatonica - è l'unica seria resistenza, la sua degna antagonista.

Di fronte al Cristianesimo c'era anche un'altra Scuola che si poneva nella tradizione della filosofia classica, ma non poteva essere sua antagonista; non era in competizione con esso né gli contendeva alcunché: era la Filosofia stoica, anch'essa ricapitolazione, come quella neoplatonica, ma in un senso opposto. La filosofia stoica era il prodotto di una "regressione" e di una semplificazione; quella neoplatonica di un avanzamento, e pertanto mostrava maggior complessità. Lo stoicismo era e continua a essere la filosofia della rassegnazione. Rassegnazione che trova il proprio sostegno ritornando alla fonte originaria, alla fede fondamentale della Filosofia greca: il «logos», «quel fuoco centrale che con luce misurata illumina e con misura si estingue». Grazie a esso l'uomo si rassegna a essere privo di originalità, a non avere niente di proprio, come un balenio passeggero del suo ardere eterno.

Lo stoicismo, figlio di un regresso, di una reazione, non poteva offrire altro che ciò che possono offrire in ogni momento le dottrine frutto di una semplificazione e di una rinuncia: una forma di "resistenza" di fronte alla nuova fede, di fronte alla follia del Cristianesimo, al quale poteva opporre, paradossalmente, soltanto la dignità, vale a dire, lo stile, la linea. Si trattava infatti di una Filosofia il cui nerbo era la morale, un'estetica, un'attitudine propria per morire con una forma. Come dice un'espressione popolare spagnola «conservando il tipo», la figura, lo stile, ma comunque per morire. L'altra Filosofia, che aveva continuato il proprio volo audace portando all'estremo i propri presupposti e il proprio orizzonte, è in realtà quella che avrebbe dovuto vedersela con ciò che apparentemente risultava così poco temibile: la nuova fede che portava al suo interno, al posto della verità del pensiero, un'altra verità capace di far innamorare, d'incantare, trascinando con sé chi la scorgeva.

- "La Scuola di Alessandria, l'eclettismo".

Nel bel mezzo della decadenza della cultura greca si erge la Scuola di Alessandria quasi come una sopravvissuta. Essa si colloca al confine del mondo antico, come se sfuggisse alla sua fatalità storica; è una Filosofia al limite della setta religiosa per la sua forma, il suo modo di propagarsi. E per il suo contenuto, sempre sul punto di convertirsi in una religione e più ancora in una mistica. Cristianesimo da una parte e misticismo dall'altra sembrano attrarla. Sfocierà nella mistica perché la conteneva in embrione, anche se in realtà non ha mai smesso di essere e operare come una Filosofia. Come tale muore e ha i suoi martiri che, come la singolare figura femminile rappresentante della Scuola, non hanno mai raggiunto la trascendenza che meritavano. Ipazia mostra il martirio più terribile, infertole dai seguaci di una Religione che crebbe grazie a esso. La sua luce fu offuscata da quella dei martiri avversari. In una specie di martirio che non è stato segnalato perché il mondo, avaro nel concedere gloria, ha ritenuto sufficiente segnalare e conservare solo quello dei martiri trionfanti, dimenticando gli altri. Ma ci sono certe caratteristiche umane che forse possono raggiungere la trascendenza attraverso una specie di martirio raffinato e occulto piuttosto che cruento. Il martirio che soffre l'intellettuale ha una forma raffinata, difficile da vedere e che difficilmente si manifesta, perché non culmina nello spargimento di sangue ma si verifica lentamente, giorno per giorno, senza sangue o dolore fisico, in un patire continuo che è un agire.

La nota caratteristica della Scuola di Alessandria appare alla luce di questo

difficile martirio; e consiste nel rimanere fedele all'essenza della Filosofia nel punto estremo in cui la filosofia cessa di esserlo per convertirsi in Religione. Storicamente, essa si colloca al limite del mondo antico e, all'interno del pensiero, al limite della nozione più importante del pensiero greco, la "physis", che pur si allontana dal suo orizzonte. Essere filosofo della scuola neoplatonica vuol dire essere interamente filosofo, soffrire tutte le tentazioni che portano a non esserlo, senza oltrepassare mai il confine labile della conversione, confine sottile che cela un vero e proprio abisso. Vuol dire vivere della Filosofia e solo di essa, il che rende difficile portarla all'estremo.

Questo spiega i suoi due aspetti più evidenti, e che sono propri di ogni Eclettismo: il primo è l'assorbimento di nozioni di Scuole e gruppi intellettuali distinti e antagonisti; e il secondo, in apparenza contrario, è l'estremismo, che confina con gli aforismi nei quali si esprimono le credenze. La prima condizione determina la forma dell'eclettismo. Se le Scuole non eclettiche muovono da un principio proprio a cui rimangono fedeli, la scuola Eclettica non ne ha alcuno; il suo punto di partenza è in realtà un atteggiamento che serve da principio: ed è quello di mantenersi aperta a tutti i principi con il desiderio occulto di eccederli. Tale atteggiamento si nutre della convinzione che la verità sia disseminata e che le Scuole e le dottrine siano insufficienti. Ma ancora di più, presuppone un'idea di verità previa a ogni ricerca, che la pone al di là di ogni dottrina; considera l'intelligenza e il suo oggetto travalicanti ogni sistema. Tale modo di pensare si può cristallizzare in due convinzioni, proprie di una coscienza in crisi; cioè che la verità non si possa raggiungere interamente attraverso il pensiero filosofico, o che non si possa raggiungere attraverso il pensiero filosofico sistematico. Ogni forma di eclettismo nasce in quel disincanto che sembra seguire i grandi Sistemi, e si dispone ad affrontare il pensiero, mostrando una grandissima fede in esso. Insieme nasce lo scetticismo, figlio dello scoramento; uno scoramento prodotto dalla percezione dell'insufficienza speculativa e che implica, seppur non dichiaratamente, un problema etico. Ovvero lo stato d'abbandono in cui rimane la vita umana sottoposta alla speculazione sistematica più ardita; la difficoltà e l'irraggiungibilità della morale da esse condivisa. Scetticismo ed eclettismo sono gli atteggiamenti fondamentali che nascono da un periodo di lusso sistematico e di progresso speculativo. Nessuno dei due rivela il problema morale, ma entrambi lo celano. Rispetto alla morale, la differenza che li separa si converte in opposizione. Lo scetticismo comporta uno scoramento rispetto alla morale intellettuale; non ammette che la vita, alcuna vita, possa sostenersi sull'amore verso la conoscenza. L'eclettismo invece conduce implacabilmente verso l'amore intellettuale nel suo estremo più eroico, vivendo nella maniera più pura, cioè più lontana dal dogma. Si nutre unicamente del suo amore per la verità che, proprio perché non si concretizza e non è legata a un principio, si può trovare solo nell'amore più puro. E' nell'eclettismo che risplende l'amore intellettuale più purificato, l'amore che si accontenta di minor prove concrete, che esige meno e offre di più.

L'amore per la verità lo aiuta a conservare la sua propensione e lo conferma nel presentimento di una verità che apparirà o sta già aparendo. Una verità la cui rivelazione trascende ogni dottrina, e per la quale ogni sistema risulta riduttivo. Sebbene l'eclettismo d'ogni tempo non abbia mai smesso di essere razionalista, né abbia mai abbandonato la fede nella ragione, un amore così totale per la verità desta il sospetto, che diviene evidenza nella Scuola di Alessandria, che la nuova verità si trovi al limite dell'intelligibile. La sua tolleranza consiste nel disporsi ad allargare i limiti della ragione affinché possa captare tale verità presentita.

In virtù di questa coscienza e di quest'amore non sembra poi così strano l'altro tratto peculiare: l'estremismo, presente più che mai nella Scuola di Alessandria, che spinge al limite più pericoloso ciò che i suoi predecessori avevano preso con cautela o ritrosia. Alla fin fine infatti questa caratteristica implica un dispiegamento e un ampliamento della mente, un'ansia di arrivare fino ai limiti della ragione. E' un difficile equilibrio tra la sensazione che la verità possa trovarsi più in là dei suoi limiti e l'amore per la ragione che porta a non volerla

abbandonare, a non consegnarsi ad alcun'altra rivelazione che non provenga dalla sua luce. Sotto queste due caratteristiche vive una mente protesa a raggiungere la verità accompagnata da un certo timore di non riuscirci nonostante tutto.

La prima caratteristica - accettazione per principio di tutte le dottrine - segnala, nel suo atteggiamento di fronte al passato più immediato, la fine di un periodo, la sua ultima unità. La seconda - l'estremismo - si rivolge a ciò che sta nascendo.

L'ansia di unità storica è propria di tutti i periodi finali; è come uno sguardo rivolto a tutte le differenti scuole filosofiche, alle loro contese e discrepanze, a quella molteplicità discordante in cui sempre consiste la vita, anche quella del pensiero. Tale sguardo abbraccia gli elementi comuni di tutte le discordanti dottrine e, come ogni sguardo che capta le somiglianze nella diversità, implica un allontanarsi dai singoli elementi che la compongono, un trovarsi fuori e a debita distanza. Trattandosi della vita umana, della vita individuale o della vita storica, la contemplazione di qualcosa nella sua unità avvisa che essa ci abbandonerà ben presto; quando qualcosa inizia il suo cammino trova sempre uno sguardo che lo segue fino al suo ultimo bagliore. Senza dubbio i filosofi della Scuola di Alessandria ebbero la sensazione che si sarebbe estinta non solo la Filosofia, ma anche quella ricchezza di sapere accumulata a partire da Talete; e più ancora, avvertirono che stava scomparendo a poco a poco il suolo che aveva dato loro vita, il fondo sul quale si erano innalzati: presentivano l'incendio della Biblioteca. Ora quel fondo si rende manifesto e trasparente; le fondamenta nascoste si lasciano vedere mostrando i veri principi che hanno reso possibile il vivere senza principi intellettuali, alla ricerca della verità quasi a dispetto dell'umano.

C'è un'ansia immensa, ardente, di conservare fino all'ultima goccia la preziosa ricchezza del sapere, come si mostra nell'istituzione del Museo di Alessandria, custodito, come è risaputo, da sacerdoti egizi, guardiani di queste sacre mummie. Amore angosciato, che risveglia forse solo ciò che è prossimo alla morte. Platone e Aristotele erano talmente immersi nelle loro ricerche, attenti alle loro splendide scoperte, che non potevano dedicarsi a vegliare sulla conservazione di quanto li aveva preceduti, che percepivano anzitutto come insufficiente. E neppure potevano avere una simile ansia rispetto alla propria opera, che sentivano probabilmente del tutto viva e piena di futuro. L'attenzione fervida di accogliere l'eredità e di conservarla intatta si produce nei momenti in cui la si sente già come eredità e in quanto eredità minacciata, il cui futuro non ci è dato di prevedere perché nel presente è ancora debole, custodisce un germe che solo tempi lontani potranno liberare.

Questo sembra essere l'atteggiamento, malinconico, dell'eclettismo della Scuola di Alessandria. Presentimento dell'estinzione di un mondo di cui è la quintessenza, la forma più raffinata e aristocratica di fedeltà a ciò che si sente ormai vicino alla morte. E' come se l'anima greca nella sua più completa perfezione ci guardasse invitandoci a sua volta a guardarla, perché in questa sua ultima immagine, nel volto che offre quando va a morire, si rende trasparente il suo fondo ultimo e primo: la speranza da cui nacque.

"Plotino" - Questo volto della Filosofia greca e dell'anima migliore dell'antichità appare in tutta la sua bellezza nella figura culminante della Scuola: Plotino. La sua trasparente bellezza è il prodotto dell'unità del suo pensiero e della sua vita, testimonianza della sua dottrina. Come accade anche con Socrate, il suo pensiero si manifesta pienamente quando si conosce la sua vita. Entrambi ci appaiono come miracoli di unità. Socrate perché ha ricavato il proprio pensiero dalla vita, portando a verità quanto sembra trascurato dagli uomini e raro da conseguire: l'esperienza. Plotino, facendo della propria vita una parte del proprio pensiero, come se fosse vissuto unicamente da mistico: condizione indispensabile per arrivare al proprio essere.

La biografia di Plotino si può riassumere in breve ed è già sufficientemente nota; egli ne è quasi privo: la sua fu una vita ritirata e allo stesso tempo teatrale, trascorsa sotto gli occhi della gente e senza alcun ermetismo. Ciò lo accomuna a tutti i saggi dell'antichità. «Il saggio non è mai un uomo privato», dice Marco

Aurelio, e Seneca sostiene che il saggio si vede costretto all'inattività perché la sua presenza è già una forma d'azione sui suoi concittadini. Il fatto è che il saggio antico, in tutte le sue varianti, compresa quella del filosofo, non possiede intimità, quell'intimità che ha conservato tanto gelosamente il saggio moderno. A partire da Laotzé il saggio vive in un equilibrio difficile da comprendere per noi: vive appartato, in alcuni casi anche nascosto, pur continuando a essere presente agli altri uomini. E se riesce a esserlo agli altri è perché lo è anzitutto a se stesso. Il suo essere ha raggiunto la pienezza, non ha fondo né possibilità; vive in piena attualità come essere finito e senza possibile mutamento. Le sue passioni si sono consumate grazie al pensiero, sono state assimilate da questo o risultano talmente secondarie da non avere importanza, come il movimento tranquillo delle onde in un mare calmo. Il significato dell'«apatia», comune ideale della saggezza, è questa piena attualità, questa vita senza possibilità; è l'impassibilità nel senso più profondo: ciò che non patisce perché è sempre attivo.

Perciò li contempliamo come se fossero vissuti senza ciò che chiamiamo pudore, e superficialmente, e nello sfiorare appena la nostra anima, li sentiamo vivere nella luce, bagnati interamente da essa, privi di spazi privati, di rifugi in cui ritirarsi lontano dal nostro sguardo.

La mancanza di spazi privati non è che il segno della vita contemplativa.

Plotino visse al confine tra la Filosofia e la fede cristiana e durante la sua vita non lo oltrepassò mai. Lo stesso accade nella sua dottrina, ma nella sua vita è più significativo ancora, poiché in essa si verifica una trasfigurazione.

Nella lettura della sua vita, così come ce l'ha riferita il suo devoto discepolo Porfirio, c'è qualcosa che, pur non avendoci stupito, ci è rimasto impresso, come se fosse il suo ultimo segreto. Segreto che un uomo moderno, con il suo particolare senso dell'intimità, non avrebbe rivelato così chiaramente; l'avrebbe tenuto nascosto, e per riuscire a catturarlo avremmo dovuto andarlo a cercare in quel fondo allucinante delle anime moderne che si ritrae quando ci avviciniamo. Ma quest'anima senza inibizioni manifesta la cosa più difficile: il pudore antico.

Porfirio ci dice che Plotino si vergognava di avere un corpo; non faceva mai riferimento ai propri genitori, al proprio paese d'origine, che pertanto ci è sconosciuto. Nella sua figura troviamo quel tratto privato che ogni cristiano doveva sempre riconoscere con maggior chiarezza: ciò che è relativo alla nascita. Plotino si vergognava del suo paese e dei suoi genitori, sentiva di non essere nato miracolosamente privo dell'impurità propria di ogni essere generato in terra.

Per il solo fatto di essere uomo, provava vergogna dell'origine, di avere un corpo: la provava per il solo fatto di esserlo. Nessuna circostanza particolare, né alcuna sventura, giustifica tale vergogna. Se la vanità avesse abitato la sua anima, ammesso che ciò fosse possibile, avrebbe trovato piena soddisfazione. Il suo «successo» a Roma fu infatti inusuale e prodigioso, dato il rigore della sua filosofia, e nessuna disgrazia giunse a turbare i suoi giorni, dal momento che, come del resto era scontato, si tenne lontano dagli affari pubblici; non venne perseguitato né esiliato, non fu condannato a morte né trascinato dalla moltitudine. Solo il suo corpo, il suo corpo malato, rabbuiò i suoi ultimi anni, allontanando gli amici e quasi tutti i discepoli.

Sentimento e vergogna verso qualcosa di primario ed essenziale: il fatto di essere nato, l'orrore della nascita. Se si vergogna di essere nato è perché la nascita in sé gli sembra qualcosa di orribile. Non è solo di Plotino quest'orrore: risplende in molte teorie fondamentali della Filosofia greca, ma più di tutte nell'«amore platonico», che si allontana dalla fecondità dopo averla insegnata e ci conduce verso ciò che nel Cristianesimo sarà, secoli dopo, la purezza in cui viene generata la paternità spirituale. In strati ancor più profondi e oscuri di quelli della Filosofia, troviamo tale orrore per la nascita con il suo complementare: l'orrore per la morte. Immondo era considerato il contatto con i luoghi che accolgono una nascita e una morte, luoghi da cui purificarsi. E' l'antico orrore per la catena ininterrotta della generazione, per il movimento inesauribile della fecondità.

L'orrore che spinge alla ricerca di una via d'uscita, un cammino in cui l'uomo possa, lontano da ciò che nasce e muore, sentirsi lontano dalla vita e dalla morte, in un luogo che le trascenda entrambe. Un luogo puro da tutti gli orrori della

fecondità, che non cambia, non si scinde, non ha contrari; non cresce, non produce nulla d'imprevisto, è identico a se stesso. E' il luogo a cui si deve approdare per non morire. Era stato scoperto già sette secoli prima da Parmenide, quando Plotino, ormai ultimo estremo dell'anima greca, si vergogna di avere un corpo e di essere nato.

E' l'essere che libera dalla vita. Plotino identifica il corpo con la confusione e l'oscurità della vita, sulla scia della duplice tradizione pitagorica e platonica. Nel corso delle sue argomentazioni nelle "Enneadi", ripete di voler portare «bios ausómatos en tó sómari», la vita incorporea nel corpo.

Manifesta così la speranza suprema legata all'orrore di essere uomo, di poter evadere dalla condizione umana. L'essere è identità e l'identità è invulnerabile alla vita e alla morte: «è sottratta al movimento». L'essere di Parmenide offriva il luogo di salvezza, l'essere identico a se stesso e al pensiero. A esso giungiamo attraverso il «noein», lo sguardo intellettuale; grazie allo sguardo, alla visione intellettuale, troviamo l'essere e ci troviamo essenti. Plotino mette allo scoperto, nella sua ripugnanza e nel suo slancio, le viscere della Filosofia e della tradizione filosofica greca che inizia con Parmenide e, passando per Socrate, raggiunge la sua pienezza intellettuale in Platone e la sua massima precisione in Aristotele.

Questa Filosofia aveva certamente reso il mondo abitabile. Non si fermò finché non riuscì a fissare la nozione di «natura», riducendo ciò che nasce e muore al mondo intelligibile. Lo stesso amore platonico contribuisce in tal senso, facendo sì che la natura abbia un fondo razionale, introducendo nella catena senza fine della generazione e della morte l'essere e l'identità. Aristotele trova nella sua "Fisica" perfino la ragione della s-ragione, ovvero la misura della qualità. Ma non è possibile sottoporla a un maggior ordine, renderla meno irrazionale senza negare la natura stessa della qualità. Nella "Metafisica" invece egli determina i principi del movimento e dell'essere in quanto tali, ma anche delle cose che sono, cioè di quelle che concludono il proprio cammino verso l'essere. Tale ordine rimaneva stabilito nelle categorie grazie alle quali le «apparenze» e il Mondo venivano salvati.

Ma a Plotino le categorie aristoteliche non servirono a vincere la ripugnanza verso il mondo sensibile, il mondo del movimento, che esse salvano. Rendere il mondo abitabile, salvarlo, non era un suo progetto.

"Vita da Angeli" - Siamo talmente abituati alla paradossale ansia cristiana di vivere eternamente, che interpretiamo l'immortalità dell'anima pensata dalla Filosofia greca come una conferma di questo desiderio. Partiamo dal presupposto che ogni uomo voglia continuare a vivere per sempre. In effetti, se consideriamo le prove dell'immortalità dell'anima proposta nel "Fedone", la concezione dell'«intelletto agente» in Aristotele e tutte le altre componenti della «vita contemplativa» proposta dai filosofi, sembrerebbe realmente così. Emerge l'ansia d'immortalità che cerca la sua razionalizzazione, e che vuole rendersi intelligibile, ovvero, possibile.

Se pensiamo alle probabili connessioni e influenze di certi riti religiosi come i Misteri di Eleusi o l'Orfismo sulle dottrine platoniche, ciò sembra alquanto evidente. Platone avrebbe aperto le porte della filosofia ai modesti «teologi» al limite del delirio. La spiga di grano che si decompone nella terra per poi rinascere e la divina ebbrezza del vino, l'aspirazione all'immortalità che sostiene l'anima, misteri anche dell'anima greca, rafforzano questa visione.

Tuttavia, senza mettere in dubbio la veridicità di tutto ciò, esiste un altro cammino, un'altra esigenza in virtù della quale l'immortalità verrà pensata. Sembra chiaro che l'immortalità era l'unico modo di esistere per l'uomo, l'unico modo con il quale egli poteva ottenere per intero il proprio essere. L'esistenza umana era essere immortale. Era talmente impossibile essere uomo, metafisicamente, talmente impossibile trovare per l'uomo un posto nel mondo, che solo oltre la morte glielo si poteva offrire. O non essere o essere immortale: era questa la condizione della possibilità di essere uomo. O siamo, come affermano gli stoici, unione di elementi, prestito che dobbiamo restituire senza tenere nulla, assemblaggio senza soggetto, oppure se siamo qualcosa, qualcuno, lo siamo a condizione che sia per sempre.

Questo è «vivere come angeli», vivere anticipatamente nell'immortalità, in modo che la morte non debba trasformarci.

L'orrore per la morte è speculare all'orrore per la nascita. Chi si sente umiliato nascendo, si sente ugualmente umiliato morendo. Bisogna evitare la morte anticipandola, in modo che quando giunge trovi appena qualcosa da consumare, soave fiammella d'olio che si estingue senza che le grinfie di qualcuno la soffochino, docile al minimo soffio di vento. Se «la morte silenziosa» è stata l'ideale degli stoici, la morte soave può essere quella dei filosofi della vita contemplativa. «Uscì senza essere notata.» Morire privandosi di vita. Morire portandosi con sé quella vita senza corpo nel corpo.

Morte soave che, quando giunge, non deve togliere nulla a questi esseri «maturi per la morte». La violenza ha avuto luogo altrove, in una trasmutazione o conversione così radicale che non lascia spazio ad alcuna violenza; trasmutazione che il mito platonico della caverna suggerisce e che Plotino enuncerà con semplicità secondo il suo modo diretto, come se le cose che dice fossero assolutamente naturali. Si tratta della conversione dell'uomo concreto e reale, soggetto pertanto della conoscenza, in oggetto del mondo intelligibile; il contemplatore si trasforma in oggetto di contemplazione. La teoria, quello sguardo puro che ha sperimentato per la prima volta chi parlò dell'essere delle cose più in là delle cose stesse, giunse a questa conclusione: dar fine alla vita del soggetto come tale, fare di chi guarda un tutt'uno con ciò che viene guardato, al riparo nel mondo dell'identità.

La vergogna di avere un corpo, l'orrore per la nascita, trovarono il rimedio adeguato e completo in questa trasformazione. Ma l'uomo era stato cancellato, tanto nel cammino della Filosofia si era reso impossibile continuare a essere uomo. Se lo stoicismo offriva solamente il ritorno al fuoco, immutabile nella sua attività incessante, i neoplatonici, e Plotino in modo estremo, esigevano una conversione in ciò che c'è di più contrario al vivente, la conversione di sé in un oggetto di pura intelligenza. Essere uomo risultava impossibile.

Questa era la situazione dopo nove secoli di Filosofia, quando Plotino morì in solitudine. La Filosofia era nata in Grecia dalla necessità di salvarsi dal divenire che si rende così esplicita nei passaggi più decisivi dei grandi filosofi, nelle loro teorie fondamentali: «Salvare le apparenze», come diceva Platone, salvare il mondo ritrovando l'essere più in là del mutamento. L'essere è il rifugio per l'uomo naufrago nell'avvicinarsi dei cambiamenti, nell'agitarsi delle sue stesse passioni. L'orrore per il divenire senza senso condusse la mente greca, attraverso un cammino senza pause, verso l'idea di «ordine» dove, con Aristotele, la "physis" giunge a cristallizzarsi. Ma quest'ordine naturale non era sufficiente per la vita umana. L'«unità», l'identità pura al di sopra di ogni ordine terrestre, l'unità «oltre l'essere e l'essenza», viene scoperta da Plotino, spronato proprio dalla necessità di trovare un posto per l'essere umano. Essa voleva cessare di essere tale, convertirsi in oggetto intelligibile, in identità pura.

La natura degli stoici e degli epicurei non offriva niente di umano, nessuna promessa, nessuna prospettiva propizia. L'unità assoluta era una promessa che trovava compimento solo abbandonando la condizione umana. Di fronte a questa situazione del pensiero filosofico, la nuova fede cristiana offriva non un'idea ma un'immagine: la figura di un Dio che aveva voluto essere uomo per vivere e morire, di una morte cruenta, non dolce e silenziosa. Il mistero centrale di questa fede era la Passione, grazie alla quale tutta la sofferenza che una vita può contenere trovava il suo specchio e paradigma. Il Mistero della Passione si opponeva alla vita impassibile della contemplazione. Il suo definitivo trionfo può forse stupire, ma non passerà certo molto tempo prima che questa nuova fede del Mistero della Passione chiami a sé la Filosofia decaduta e l'intelligenza abbandonata. E questo è un altro mistero, forse il più grande, della nostra cultura occidentale.

12.

LOU ANDREAS SALOMÉ: NIETZSCHE.

Ogni libro è un fatto drammatico, o quantomeno polemico, senza un conflitto a cui sfuggire non si realizzerebbe l'azione dolorosa e angosciata che è il far nascere un libro. Questo salto sulla corda tesa del conflitto può essere semplicemente un'evasione; può voler essere una giustificazione e, allora, il nodo drammatico rimane indietro, come una tappa superata del percorso, giustificata dalla meta lontana; si giustifica sempre in riferimento alla totalità, all'unità suprema, che è la vita integra di ciascuno. Perciò le giustificazioni arrivano tardi e sempre per ultime, a volte dai posteri: il giovane si tormenta invano nella ricerca di una giustificazione del dato modesto - ma per lui unico - della propria esistenza, e desidera incentrare la propria vita su un'impresa eroica. L'eroe è colui che ha fretta di trovare una giustificazione. L'autrice di questo libro su Nietzsche, Lou Andreas Salomé ["Nietzsche", B. Grasset, Paris (trad. it. "Nietzsche. Una biografia intellettuale", Savelli, Roma 1979)], non fu certamente un'eroina, anche se i suoi giudizi appaiono a volte troppo affrettati perché mirano a una sentenza inappellabile della storia. Si direbbe che ha troppa fretta di dimostrare che Nietzsche era predestinato alla solitudine, una solitudine senza scampo in cui lei stessa lo aveva lasciato rinchiuso; una solitudine che il suo libro conferma in ogni parola. L'autrice sottolinea con rigore matematico tutti quegli elementi della personalità di Nietzsche che dovevano confinarlo nel cerchio sempre più ristretto in cui rimase imprigionata la sua povera vita di uomo.

Forse è vero che Nietzsche portava dentro di sé l'inevitabilità della sua distruzione umana; ma l'insistenza di Lou Salomé è tale che non ci convince. Rimarrà sempre il dubbio riferito alle circostanze - questo rancoroso carcere della nostra libertà. Si libererà Lou Salomé da questo dubbio una volta scritto il suo libro? Non la seguirà l'immagine del Nietzsche che ella conobbe nell'autunno romano del 1888, mettendola sull'avviso del fatto che, forse, egli si sarebbe potuto salvare e liberare di quell'altro infinitamente ambizioso e timido, feroce e impotente nel quale, alla fine, si trovò sepolto? Il Nietzsche delle lunghe passeggiate, delle interminabili serate con amici a casa di Malwida de Meysenburg, quasi ingenuo, desideroso di lasciarsi dietro il peso gravoso della sua solitudine - tutti i solitari si portano l'universo sulle spalle -, non continua ad apparirci, addirittura con maggior forza, al termine della lettura di questo libro? Lou Salomé si era proposta di spiegare il sistema filosofico di Nietzsche in funzione della sua personalità, ma l'evento drammatico, che va tenuto presente insieme al tema formale, sposta lo sguardo del lettore dalla superficie intellettuale verso il vero tema che è all'origine del libro: il fatto tragico rappresentato quasi sempre dall'incontro di un uomo - «umano, troppo umano» - con una donna.

In questo caso però l'uomo era eccezionale. Ormai proviamo sempre più avversione per le interpretazioni patologiche delle vite dei grandi. Friedrich Nietzsche fu certamente malato, ma quello che la sua vita aggiunge alla storia universale si sottrae a ogni tipo di sofferenza fisica; come tutto ciò che è spirituale, trascende le condizioni fisiche cui si trova sottomesso.

Il conflitto nietzschiano, per il quale la vita del solitario di Sils-Maria assurge alla categoria di martirio, è quello tra spirito - realtà tremenda scoperta dal cristianesimo: «uno spirito che non cambia cessa di essere spirito», perché attività assoluta che non può placarsi in nulla - e forma, la figura definita da contorni precisi e da quiete. Può anche essere benissimo la lotta all'interno di un debole corpo di uomo, tra ciò che è occidentale ed europeo - spirito assoluto - e ciò che è greco - cosmo, mondo di figure e forme. La vita di Nietzsche ci fornisce testimonianza di tale contraddizione.

Lo spirito, che è luce nella cultura latina - «luce intellettuale piena d'amore» - è invece impeto, affermazione di sé stesso, slancio vitale, di radice demoniaca e informe, nella tradizione germanica. Perciò ha bisogno di una forma che gli provenga dall'esterno.

Così Nietzsche distrusse la propria vita non riuscendo a trovare una forma per essa; Dioniso, perduto nel mondo occidentale, non seppe, come tutta l'antica Grecia, mostrargli apertamente, nella sua nudità, la sua figura.

Si spiega pertanto il gesto oscuro del destino che pose di fronte a Nietzsche, un uomo trentottenne senza speranza, una donna. Unica forza capace d'incantare il suo spirito e chiuderlo nei limiti della forma. Nietzsche, impeto vitale senza fine, aveva bisogno della grazia luminosa che fermasse la sua corsa disperata, che trattenesse la sua ambizione demoniaca e facesse riposare finalmente l'ebreo errante. Ma allora è lei, Lou Salomé, quella che non riesce a trattenersi. Per una donna è un destino tremendo non potersi fermare, non accettare di elevare la propria femminilità a norma luminosa, rassicurante e incoraggiante per la vita di un uomo!

Ma allora, non potendosi fermare, dovette allontanarsi. Forse è proprio l'amore lontano, non consumato, irraggiungibile, l'unico che salva, quello di cui, pur essendo reale, si può dire: «E' verità - per quanto sia stata una grande menzogna - che continua a essere impossibile, sempre».

Passò accanto alla vita di Nietzsche come stella errante in una notte d'agosto, preludio di un autunno inesorabile, che proprio perché lontana poté essere la stella fissa della sua vita. Se la donna rappresenta qualcosa nella vita di un uomo come Nietzsche - o forse di tutti gli uomini -, questo qualcosa è la creazione di un "ordine". Ordinare armoniosamente la barbarie degli istinti, la selva dei sentimenti, la contraddizione dei desideri, fu la missione che Lou Salomé non accettò di fronte al Dioniso germanico. Non ebbe la generosità di penetrare nel cerchio della sua vita né la vocazione per collocarsi con un balzo su, alta, quieta, lontana.

13.

HOFFMANN: CARTESIO.

Il libro di Hoffmann - il quale più che del sistema di Cartesio, ci dà ragguagli sulla sua biografia - è un libro su un filosofo, su un uomo che esemplarmente sviluppa, nella propria esistenza, un modo di essere. Il tema verso cui Hoffmann fa confluire i nostri pensieri è la vita di Cartesio, filosofo europeo.

Essere filosofo significa, senz'altro, un modo di essere dell'uomo - non sappiamo se il più essenziale di tutti i modi possibili -; e un filosofo particolare è, a sua volta, un modo di esistenza dell'essere filosofo. Per noi che crediamo che la Filosofia è, prima che scienza, professione, modus vivendi, un libro che ci parli di un filosofo è il documento umano che ci può maggiormente interessare.

Ma un filosofo solitamente non ha una biografia - perlomeno è raro -; ci si offre con una presenza oggettiva, una forma, senza "pathos", come una statua classica - o meglio neoclassica -, quasi senza intimità. Forse la sua biografia è il suo sistema, e le sue avventure sono i suoi pensieri. Il filosofo è quell'uomo la cui intimità si eleva a categoria razionale; i suoi conflitti sentimentali, il suo incontro con il mondo, si risolve e si trasforma in una teoria. E' l'uomo che riesce a cristallizzare la sua angoscia nel diamante puro, geometrico e trasparente, di un pensiero sistematico che risolve le sue passioni «more geometrico». La biografia di un filosofo è il suo sistema.

Ma prima di arrivare a essere filosofo, c'è un lungo cammino di tentennamenti in cui è soltanto un uomo. La Filosofia non è frutto di una grazia o di un dono momentaneo, di una «illuminazione», ma un lungo sforzo razionale che riduce il proprio caos; prima di essere filosofi si è - e si deve essere - semplicemente uomini.

Un uomo fu Cartesio, e un uomo del suo tempo. Un uomo di mondo, nato nella Francia fiorente della fine del sedicesimo secolo, al culmine dello splendore dell'Europa, allora matura per dare i suoi frutti. Cartesio fu proprio uno di questi.

Cartesio nacque in un'epoca di fede, non perché nell'Europa di allora dominassero alcune particolari credenze, ma perché era un momento di piena ascesa storica, così com'è un'età di fede la gioventù, anche se mette in dubbio tutto l'esistente, il possibile e il probabile.

Ed è curioso osservare come in quest'Europa di oggi, in crisi - c'è chi dice addirittura agonizzante - si diffonda la tendenza di massa, che in alcune occasioni coinvolge anche le grandi personalità, ad aggrapparsi a una fede, comunque si configuri; una fede che si muove alla cieca, un dir di "sì" e chiudere gli occhi. Un "sì" a occhi chiusi è come il peggior diniego. Si direbbe quasi che noi europei abbiamo perso la capacità di resistere alla vertigine, il coraggio eroico necessario per vivere nell'insicurezza; fino a che non ci imbattiamo in qualcosa di vero, in un oggetto degno della nostra angosciata ricerca. Non sappiamo rimanere nella disperazione finché è necessario.

«Vivere sempre pericolosamente», diceva Nietzsche. Ma ora noi europei abbiamo perso la serenità, come se fossimo appesi a un filo. «Vivere pericolosamente», sì, conservando però la lucidità; nessuna luce risulta tanto diafana come quella proiettata dalla coscienza serena in uno stato di pericolo. Vivere pericolosamente non significa altro che vivere perfettamente consapevoli della nostra situazione nell'universo, che di per sé non potrebbe essere più pericolosa. La vita del filosofo Cartesio ci mostra che la vita umana non ha bisogno di avventure straordinarie per essere in pericolo, perché già di per sé è l'evento più pericoloso dell'universo. E dell'esistenza di tale pericolo Cartesio si rese conto con la massima chiarezza, e ciò non in occasione di qualcosa di particolare, ma semplicemente esercitando quell'azione così sfumata, e in apparenza di così poco conto, che è il dubitare.

E' questa un'attività totalmente opposta alla situazione vitale, o meglio, al vizio moderno - moderno in questo caso vuol dire già agonizzante - a cui si è dato il nome di «bovarismo». Madame Bovary e i suoi discepoli hanno bisogno che succeda loro qualcosa, che la loro vita si veda movimentata da eventi inusuali, esterni, estranei a essa, per rendersi conto, grazie al pericolo provocato dall'imprevisto, del fatto che esistono veramente.

Cartesio, militare in tempo di guerra, uomo di mondo, cortigiano nella Parigi brillante del diciassettesimo secolo, non si rende conto pienamente di esistere finché, ripiegato su se stesso, non dubita di tutto ciò che lo circonda, finché non sente che gli sfugge tutto ciò che lo sostiene, finché non acquisisce coscienza del pericolo in cui si trova in modo permanente ed essenziale, senza bisogno che nessun avvenimento lo turbi. La vita ha solo bisogno della coscienza di essere vissuta per diventare l'avventura più pericolosa e fantastica che si possa pensare. Grazie a essa il filosofo è l'avventuriero più audace, colui che effettua il gioco più pericoloso nel momento in cui mette la propria vita in pericolo con la pretesa di ottenere la massima chiarezza della sua coscienza.

Essere filosofo vuol dire portare, sempre vigente, un imperativo di chiarezza, non accontentarsi di attraversare edonisticamente - chiusi nell'oscurità vegetale del piacere o del dolore - il tunnel della vita. Il filosofo non si accontenta di gustare la vita, vuole penetrare in essa, scomponendola, rendendola cosciente e trasparente di fronte alla sua ragione. Mentre l'esteta è in una condizione passiva, per cui accetta della vita ciò che di buono - e di comodo - vi trova, il filosofo esige, richiede, non si accontenta dell'offerta spontanea della vita, ma in fondo non pretende se non da se stesso; è esigente solo verso se stesso, in una tensione continua. Ciò che pretende da sé - quale supremo asceta dell'universo - è di portare la propria coscienza alla massima chiarezza, non lasciando passare niente che non sia stato registrato, sviscerato, "svelato" dalla coscienza; vive nella e a partire dalla sua coscienza. Che cosa c'è di strano quindi se Cartesio - un uomo che «decise» di esigere dalla sua vita che le cose che lo circondavano fossero «chiare e distinte», ovvero che passassero all'esame della sua coscienza -, afferma che l'essenza dell'io, cioè della mia vita, è la coscienza?

La coscienza; l'essenza dell'io, della mia vita. Rendere effettiva tale verità, portarne all'estremo le conseguenze, convenirla in canone indiscutibile della totalità dell'esistenza, diventerà il modo di vivere del filosofo, dell'intellettuale in Europa. Il principio imperativo della coscienza, dell'intelletto, che come ogni dominio esige una pluralità eroica di doveri. Oggi però l'intellettuale in Europa ha, oltre quelli permanenti ed essenziali che originarono il dubbio cartesiano, motivi più critici - concreti e attuali - da

aggiungere al pericolo. Come essere umano, dotato di un imperativo di chiarezza, l'europeo odierno ha gli stessi motivi di Cartesio per dubitare metafisicamente della totalità di quanto esiste. Si trova però a vivere in un mondo di crisi, in una cultura, una struttura economica e sociale che sembrano ormai negargli ogni sostegno. Oggi più che mai l'intellettuale vive in pericolo e il suo imperativo di chiarezza esige che viva serenamente e luminosamente in pericolo, illuminando con la propria luce senza fiamma il fondo oscuro in cui la sua cultura, il suo mondo e con esso il senso della sua stessa esistenza, potrebbe forse dissolversi da un momento all'altro.

14.

DI FRONTE ALLA «INTRODUZIONE ALLA TEORIA DELLA SCIENZA» DI FICHTE.

E' possibile un'introduzione alla Filosofia? E' possibile passare progressivamente e metodicamente da una mente prefilosofica a una filosofica? La questione è se, e come, si può condurre qualcuno alla Filosofia, se per gradi o, semplicemente, facendo in modo che ciò avvenga da subito. Ma perché qualcuno inizi a filosofare, il problema è nel forzarne, con irresistibile e dolce violenza, più che la mente, la vita non filosofica. Far cioè sentire la violenza necessaria perché si abbandoni il modo indifferente con cui la mente non filosofica scivola sopra le questioni più drammatiche; rendere consapevole chi non lo è di un problema o di un nucleo di problemi, far prendere coscienza della situazione ultima in cui l'uomo si vede costretto a filosofare. E' come uno spintone dato non alla mente ma all'essere intero del discepolo. E non ci deve meravigliare che la società abbia guardato al filosofo con sospetto più o meno dissimulato, perché il suo tipo d'insegnamento non coinvolge il pensare e il sapere del suo discepolo, ma il suo stesso essere; o meglio, coinvolge il pensare e il sapere nella misura in cui riguarda direttamente l'essere.

Se qualcuno riesce davvero a condurre qualcun altro alla Filosofia, si può ben dire che lo ha rigenerato, trasformandolo non da uomo in saggio, ma da un uomo in un altro uomo. Da qui la tremenda responsabilità del maestro di Filosofia, più dura di quella del sacerdote, dato che la sua azione non trae sostegno da alcuna divinità, ma è esclusivamente umana. Si rende necessaria la coscienza più chiara per compiere quest'azione su di un essere che non si è reso conto della sua tragedia, del suo essere e non-essere, del suo destino e della sua libertà, della sua possibile perfezione, per poi metterlo allo scoperto.

Tutto ciò ci dice che il pensiero volto a catturare adepti per la Filosofia richiede il raggiungimento di una tappa di sufficiente sicurezza nel proprio pensiero, di una certa evidenza dei propri problemi, di una chiara realizzazione delle soluzioni. Richiede, insomma, uno stato di "convinzione" nello spirito dell'uomo maestro e una "chiarezza" nella mente del filosofo. Senza queste due condizioni, convinzione rispetto a una verità e chiarezza della sua esposizione, non è possibile pensare, né forse di fatto si è pensato, nell'ambito di una "Introduzione alla Filosofia".

Un esempio meraviglioso di «introduttore» alla Filosofia, anche se in forma molto diversa, risale a molti secoli prima di Fichte. Nel mondo greco troviamo il più bell'esempio di maestro della Filosofia, di uomo che esercitò violenza su chiunque incontrasse per le strade o piazze della mediterranea Atene. La società ateniese ebbe un'intuizione così chiara del pericolo che quest'uomo rappresentava che lo condannò a morte, anche se con la sua morte contribuì allo stesso tempo a dar maggior significato alla sua vita, a darci il ritratto più fedele del filosofo che paga con la vita il prezzo della sua filosofia.

Come portava alla Filosofia Socrate quelli che non erano ancora suoi discepoli? Quelli che non sentivano «l'eros» del discepolo verso il maestro, che era poi l'«eros» verso la verità? Il perfetto magistero di Socrate si rileva da due aspetti. Uno è quello della sua invadenza, del suo intralciare il passo al

commerciante che procedeva assorto nei suoi affari, distratto rispetto alla ricerca della verità. L'appello di Socrate era il segnale di qualcosa di strano che obbligava il buon commerciante a fermarsi, a lasciare i suoi affari momentanei per prender contatto con se stesso e con qualcosa che certamente doveva ben sapere, ma a cui non si era mai messo a pensare. E' Socrate che interroga il cittadino estraneo alla filosofia, che lo pungola dicendogli: «Dimmi, cos'è, cos'è? Dimmi, dimmi...».

L'altro aspetto dell'insegnamento socratico si sviluppa nell'«eros» che spingeva i suoi discepoli verso la sua persona viva e concreta (persona nella sua determinatezza che era tramite di altro: la verità che si cercava). Il discepolo non aveva bisogno di essere costretto o interrogato; anzi, era lui a fare domande a Socrate e a pungolarlo: «Dimmi Socrate, cos'è...? Dimmi, dimmi...». Era Socrate il perseguitato e non il persecutore, anche se non rifiutò mai una violenza di questo tipo. Ma allora chi era a guidare chi? Chi era il maestro e chi il discepolo? Non si sa; le differenze si sono annullate; in ogni caso, si sono invertiti i termini. Il fatto è che nell'ambito della filosofia viva, le differenze tra maestro e discepolo sono meno evidenti. Entrambi, maestro e discepolo, vanno insieme a caccia della verità e si animano e pungolano a vicenda.

Maestro e discepolo in filosofia sono trascinati dalla stessa forza, dalla medesima ansia, che è quella che crea la relazione. Nessuno insegna a nessuno se non ha ugualmente parte attiva nella conoscenza. Così nell'amore: non si riceve, ma si dona. Nessuno insegna a nessuno la filosofia. «Non si insegna la filosofia, si insegna a filosofare.» Questa frase di Kant raccoglie l'insegnamento dell'esperienza di Socrate. Ed è ciò che fa anche Fichte: insegna a filosofare, fa prendere coscienza della necessità per l'uomo in quanto tale di pensare filosoficamente. Ma non sempre, quando si è pervenuti a un insegnamento chiaro in Filosofia, si è pensato di andare a cercare le persone indifferenti a essa.

L'esempio e la fine così peculiari di Socrate nella vita greca, e l'esempio di Fichte nella vita moderna europea, ci invitano a pensare alle cause e ai motivi intimi, cioè filosofici, che sono potuti esistere per far dire a un filosofo, davanti a una moltitudine: «Fermatevi, qui c'è una filosofia!», o, al contrario, per tenergliela nascosta. Il tema è estremamente interessante poiché si tratta della vita filosofica, dal suo concepimento alla sua realizzazione, sviscerandone le radici. Non è il momento di affrontare tale tema, ma è comunque necessaria la constatazione della sua presenza o meno all'interno della Filosofia stessa, dove andranno anche ricercati i motivi per cui il filosofo parla o tace, incontra l'uomo della piazza o si mantiene nel ritiro geloso della propria esistenza ermetica.

Che cosa spinse Socrate a rimanere nelle strade e nelle piazze d'Atene a tormentare i suoi concittadini? Che cosa spinse invece Spinoza, il filosofo dei pensieri matematici, a rifiutare una cattedra di filosofia? Che cosa ha portato Fichte a scrivere i suoi due articoli geniali della "Introduzione alla Teoria della Scienza"? Sono quesiti che non si possono approfondire se non si entra nel contenuto stesso che si voleva o ci si rifiutava di mostrare. Nel caso di Fichte, l'impostazione della sua Filosofia ce lo fa vedere in modo assai chiaro.

Chi è l'uomo? E' la domanda formulata da Fichte con drammatica serenità, come si compete a un filosofo. Passione e ragione sono unite nella domanda, che lascia dipendere la vita intera dalle sue risposte. Nel dare la risposta però s'investe l'intera vita; perché l'unico modo che ha la vita di porsi davanti alla ragione è di pagare con tutto il suo essere, che poi è il suo tempo.

Fichte ha scritto due grandi articoli come "Introduzione" alla sua "Teoria della Scienza", il primo rivolto ai non iniziati a nessun sistema filosofico. E' proprio qui che si legge che «il tipo di filosofia che si sceglie dipende dal tipo di uomo che si è», dato che, né l'uomo né la filosofia "sono" nel senso fichtiano. La filosofia è strumento dell'uomo e gli permette di conseguire il proprio essere; la filosofia quindi collabora alla ricerca dell'essere e non si limita solo a riceverlo: è strumento dell'essere, della ragione, della fede, della potenza religiosa capace di salvare, creandola, la totalità della vita.

Il fatto di scrivere una "Introduzione alla Teoria della Scienza", e dunque alla Filosofia, per chi non ne ha nozione alcuna è essenziale al sistema di Fichte. Dal

suo stesso pensiero nasce tale necessità, dato che non è uno specchio ma un contributo all'essere dell'uomo; è pensiero attivo e non semplicemente contemplativo. In Fichte la Filosofia è architetto dell'essere; essere e pensare si sostengono vicendevolmente. «Il tipo di filosofia che si sceglie dipende dal tipo di uomo che si è.»

Questo è il pensiero centrale della "Prima Introduzione alla Teoria della Scienza", primo contatto dell'uomo non filosofia) con la Filosofia, violenza esercitata sul suo essere affinché abbandoni l'atteggiamento passivo e si predisponga all'attività filosofica che lo conduce al suo essere più completo, a essere «un altro tipo di uomo».

La "Seconda Introduzione alla Teoria della Scienza" è anzitutto un libro polemico. Polemizza con il dogmatismo nella sua duplice forma: quella tradizionale e quella che si cela dietro un sedicente kantismo. Fichte cerca il Kant originale e originario e non si rassegna a veder soffocato il suo pensiero peculiare dalle macerie del dogmatismo. E, più che combatterlo direttamente, gli interessa riscattare la pietra preziosa del pensiero kantiano, non limitandosi a raccoglierlo così come Kant l'aveva lasciato, ma cercando invece di renderlo attuale evidenziandone tutti i legami con il passato e le conseguenze irrevocabili per il futuro.

Tra i pensieri formulati da Kant, Fichte ne isola uno, espresso nella seguente frase, quale punto focale di tutta la sua polemica: «E' necessario che l'Io penso accompagni tutte le mie rappresentazioni». Questa frase è, secondo Fichte, il fondamento dell'intero idealismo, che porta al culmine e alla completa esplicazione il pensiero europeo iniziato con Cartesio. Questo pensiero è la scoperta dell'Io come non cosa, come qualcosa di distinto dall'essere della sostanza nella filosofia tradizionale.

La Filosofia moderna scopre con Cartesio la realtà dell'Io come «res cogitans» a partire dalla quale cercherà di filosofare. Cartesio però, scopritore geniale dell'«Io penso» come punto di partenza iniziale di ogni evidenza, torna sulla sua scoperta senza ricavare da essa tutte le conseguenze, dato che la definisce cosa. L'essere dell'uomo non è stato ancora espresso filosoficamente in un concetto distinto da quello di cosa; la realtà umana continua a essere imprigionata da questo concetto forgiato dal pensiero greco.

Fichte, situando il centro del proprio pensiero nella frase kantiana già menzionata, ci dà dell'Io un'idea differente, forse opposta. L'Io non è cosa: in caso contrario non potrebbe conoscere e, a rigore, non ci sarebbero cose per esso. Una cosa non trova altre cose "per sé", e non ha nemmeno un'esistenza singola per sé. Questa caratteristica di essere «per sé» distingue l'Io fichtiano da quello cartesiano.

L'Io è anteriore e originario, precedente a ogni cosa. Deve però esserci ugualmente un contatto tra l'Io e la realtà che, grazie a esso, diverrà cosa. Come si verifica tale contatto? Solo attraverso il pensiero; per questo tutto il pensiero fichtiano si basa sull'affermazione kantiana secondo cui l'«Io penso» deve accompagnare ogni mia rappresentazione. Soltanto per mezzo del pensiero l'Io si mette in contatto con le cose che non sono più cose, ma oggetti pensati. Oggetto significa qualcosa dotato di un'unità che non è quella della sostanza greca, ma l'unità con cui l'Io connette la molteplicità delle rappresentazioni. L'Io pertanto non si limita ad accompagnare tutte le mie rappresentazioni delle cose, ma conferisce anche essere, realtà alle cose, che non sono più in realtà quelle cose, ma oggetti del pensiero. L'essere è creato dal pensiero, non ricevuto da esso. L'Io include così nella sua attività non solo la propria realtà, ma anche quella dell'oggetto che gli si pone di fronte. Che cosa è rimasto fuori dall'Io? Propriamente niente, niente che si possa nominare: la materia che l'attività pensante unifica, qualcosa di infraoggettivo, come le viscere oscure della realtà, l'oscurità nascosta, qualcosa che si tocca ma non si vede né può essere nominato. L'attualità pura che il pensiero di Aristotele indicava come proprio dell'essere divino è diventata ora, con Fichte, costitutiva del pensare umano.

La Filosofia idealista ci appare in queste pagine in tutta la sua grandezza inebriante. «Il tipo di filosofia che si sceglie dipende dal tipo di uomo che si

è.» La Filosofia idealista è il pensiero di un uomo libero; il filosofo si arrischia a pensare la libertà e ha l'audacia di pensare in un sistema qualcosa che per secoli era stato percepito di una grandezza terribile, ma in modo religioso: la libertà dell'uomo, della persona morale come modalità radicale di confrontarsi con il mondo, con la vita e, più specificatamente, con quella dell'uomo. Come siamo lontani dalla «physis» greca, dove l'uomo viveva nell'angustia e nel pathos! Con l'avvento del Cristianesimo l'uomo cessò di vivere nella natura e sostituì all'angoscia per le cose l'angoscia per il nulla. Si era reso conto che il suo essere, la sua persona non avevano niente a che spartire con la natura che lo circondava, e che era solo il luogo della sua caduta. Da questa consapevolezza muove la Filosofia idealista di Fichte in cui non troviamo più cose, né tantomeno «res extensa»; non troviamo nient'altro che l'«Io» come attività pura, libertà pura. Il resto - l'Altro - è mera resistenza che gli si oppone e che l'Io trasforma in oggetti, facendoli essere attraverso l'attività del pensiero. L'attività del soggetto pensante ha conquistato il massimo orizzonte: è arrivato infatti a creare l'essere delle cose di cui prima era un ricettore problematico. Si poteva pensare una trasformazione maggiore per «essere cosa», «sostanza» dell'essere umano? «Il tipo di Filosofia che si sceglie dipende - in effetti - dal tipo di uomo che si è.» Fichte offre con la propria vita personale un esempio lampante di quell'idea di vita che è stata denominata da «uomo libero», e che è stata sempre fondo ultimo, più o meno palesato, di tutti gli ideali di «vita da saggio», l'idea del saggio di Eraclito, l'ideale di serenità degli stoici, la vita spirituale del cristiano, «l'amor "dei intellectualis"» di Spinoza, la buona volontà di Kant. Tutti questi ideali di vita filosofica risultano spiegati con la Filosofia dell'«uomo libero» di Fichte.

Ma come va intesa tale libertà? Che cosa è libero nell'uomo? E' libero non l'essere psicofisico dell'uomo, ma la persona morale. E perché questa è morale? Indubbiamente perché la si intende non come limite del pensare ma, al contrario, come contenitore del pensiero e della ragione. Così si esprime Fichte rivolgendosi ai suoi rivali: «La persona non esiste come espressione particolare della ragione: è la ragione che esiste per aiutare tale persona a vivere nel mondo, e se questo mondo potesse esistere ugualmente bene senza la ragione, potremmo prescindere dalla ragione ed essa non esisterebbe». In seguito ribadisce il suo pensiero con queste parole definitive: «Solo la ragione è per essa - per la "Teoria della Scienza" - eterna; l'individualità deve senza necessità perire». Chi non sottomette la propria volontà a quest'ordine delle cose non otterrà mai la vera comprensione della "Teoria della Scienza". La persona è ricettacolo della ragione; non si tratta della mera permanenza, né dell'agire della persona, ma dell'azione effettuata dalla ragione. Fichte si pone in continuità col razionalismo europeo che inizia dalla «res cogitans»; ma fa gravitare il suo pensiero sul «cogitans», non sulla «res». Questa modalità d'intendere l'essere porta a intendere la verità in modo particolare. La verità è per Fichte convinzione, pensiero e adesione totale a esso. Ciò è possibile solo se tale pensiero è vero. Non possiamo esser convinti dall'errore. Per l'uomo che vuole trovare la verità, è decisiva la sua volontà; la verità è qualcosa che si deve volere, a cui si deve votare la vita intera, in una ricerca implacabile e infaticabile.

Con quest'idea della verità Fichte sferra il colpo definitivo all'oggetto della sua polemica: l'idea dell'essere come qualcosa di statico che ci viene dato e i cui attributi coincidono con quelli della natura, qualcosa di permanente, sottomesso nel suo agire alla casualità. Fichte è andato alla ricerca di un essere altro dalla natura, che non è ancora, né sottostà alla legge di causa-effetto; è un essere che scaturisce dalla volontà libera, determinata solo da se stessa, «essere completamente indipendente dalla natura e, in generale, da ogni legge che non venga da se stesso» ("Il Destino dell'Uomo").

La Filosofia, non ancora soddisfatta di aver catturato l'oggetto per ventiquattro secoli, retrocede. In Aristotele è la «Scienza che si va cercando» e che si trova creando l'oggetto. Si è detto giustamente che il progresso della Filosofia è un progresso verso l'interno, sempre più verso l'interno.

15.

UN LIBRO DI ETICA.

Uno dei problemi più urgenti presente nell'insegnamento della filosofia è, una volta data la sua esistenza, quello del libro scolastico, che non è il testo: è il libro di scuola, il libro d'apprendimento in cui si mostrino, con una chiarezza nata anzitutto dal rigore concettuale e dall'intima connessione sistematica dell'esposizione, i temi fondamentali della disciplina in questione.

Ma il problema di un tal genere di libro ci fa ritornare, che lo si voglia o no, al cuore stesso dell'insegnamento filosofico e, in particolare, all'insegnamento della Filosofia come disciplina inclusa nel piano generale dell'insegnamento statale. Il carattere statale dell'insegnamento di una qualsiasi materia comporta un'esigenza speciale che accentua la responsabilità di chi insegna, e ciò ancor di più nel caso della Filosofia, dato il suo carattere particolare. Non parliamo qui dell'autenticità del contenuto di ciò che si insegna e della capacità di chi lo insegna, perché questa è la prima esigenza di chi porta con dignità il titolo di Professore dentro o fuori le istituzioni dello Stato. Limitiamoci a considerare in queste righe la necessità di compiere ciò che lo Stato richiede e pretende dall'insegnamento da esso stabilito; le finalità che l'insegnamento ufficiale persegue.

La prima difficoltà consiste proprio nella mancanza di una chiara coscienza dello Stato moderno ("hic et nunc"). Nei momenti di maturità uno Stato, autoritario o liberale che sia, sa bene ciò che vuole, o meglio, ciò di cui ha bisogno da ogni classe particolare di cittadini, anche se ancora non si è arrivati a sapere di che cosa si ha bisogno da ogni singolo cittadino, altrimenti si sarebbe risolto il conflitto tra individuo e società.

Quando lo Stato sa chiaramente quali sono le necessità culturali cui vuole far fronte e ha stabilito fermamente una struttura degli insegnamenti che vuole impartire, il professore ufficiale ha una missione estremamente semplificata, ridotta infatti all'adesione professionale fedele e dignitosa al cammino che si trova già tracciato in virtù di una concezione statale.

E' chiaro però che una situazione di questo tipo non è desiderabile, soprattutto per un Professore di Filosofia, a meno che lo Stato non incarni miracolosamente, insieme con l'unità del potere politico, la più alta coscienza dei problemi umani del momento, come avviene quando lo Stato è davvero l'organo di una ragione attiva. Dal momento che una situazione di questo tipo non è certamente quella attuale, né ha l'aria di essere prossima, la realtà è che il Professore ufficiale di Filosofia rimane abbandonato alla sua visione personale del problema, cosicché la determinazione del canone dei contenuti e delle modalità di insegnamento li stabilisce sulla base delle proprie idee ed esperienze.

Ma dicendo «visione personale», non vogliamo dire che egli rimanga solo: ha infatti a disposizione un'intera tradizione filosofica cui appoggiarsi per ricercare e offrire ai propri discepoli un insegnamento coerente, sistematico: condizione primaria perché sia davvero filosofico. A questo punto sorge un'altra perplessità: ciò vuol dire che bisogna scegliere un sistema di Filosofia ed esporlo giorno per giorno in classe? E' questo che intendiamo fare quando parliamo di scegliere un sistema? A parte il primo errore, in cui tanti incorrono quando confondono il sistematico con il «raccontare» un sistema, ci scontriamo con il più profondo e serio conflitto che riguarda la decisione di uno di essi. Come uscire da questo dilemma?

Ci si rende conto immediatamente che si tratta di una perplessità estranea alla Filosofia, che ha origine al di fuori di essa e deriva dal fatto di considerare il sistema filosofico in modo estremo, come qualcosa di ben definito, sicuro, chiuso e quasi blindato; proviene insomma da un'incapacità di vivere il farsi della Filosofia, il fare filosofico. Il sistema, il sistematico che caratterizza la Filosofia, non è l'ordine esterno in cui appaiono collocati i concetti, ma il suo

stesso farsi fluido e vivente; la sua stessa sistematicità in un movimento generatore e non «una tabella somigliante allo scheletro coi cartellini incollati o alle file di barattoli nella drogheria, con le loro etichette. Una simile tabella trascura e occulta l'essenza vivente della cosa, e non diviene quindi più perspicua dello scheletro da cui si son levati carne e sangue, o dei barattoli nei quali si è potuto rinchiudere qualcosa di non vitale» (G.W.F. Hegel, "Fenomenologia dello spirito", Prefazione, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 42).

Dire che il professore di Filosofia deve basarsi sulla tradizione filosofica vuol dire collocarsi dentro quell'«essenza vivente della cosa» e non fuori di essa, scegliendo, come se avesse davanti una vetrina, la posizione filosofica a cui risolversi, senza in realtà rischiare nulla per essa. Non deve esistere contraddizione tra questo addentrarsi nel vivo del pensare filosofico a partire da un problema presente e l'appoggiarsi a una tradizione passata. E non solo non devono essere in contrasto, anzi, il modo migliore d'intendere tale pensiero tradizionale è avvicinarlo partendo dalla situazione presente che si vuole chiarire, per evitare che rimanga qualcosa di superfluo, una semplice curiosità quasi sempre sterile.

Ci ha introdotto a riflessioni di tal genere un libro pubblicato di recente: "Etica Generale" di Ramón del Prado, professore di Filosofia in un Istituto spagnolo. Data la professione del suo autore, si è indotti a pensare che il libro abbia lo scopo di offrire agli studenti del Liceo spagnolo una guida, di cui essi hanno tanto bisogno; si legge perciò con la speranza di ritrovare nelle sue pagine l'esperienza di anni d'insegnamento. La forma polemica che ha l'intero libro, specialmente nei primi capitoli in cui si tratta di trovare in modo inequivocabile l'oggetto etico, conferma ciò che si è detto in precedenza. L'autore, per mostrare l'esistenza di quanto è propriamente etico, dialoga con alcune parti del pensiero filosofico in cui esso viene negato o relativizzato. Comincia in modo problematico per arrivare, forse un po' precipitosamente, alla concezione dell'etica secondo la moderna teoria dei valori, che diviene il filo conduttore nei labirinti di problemi.

Tutte le posizioni fondamentali intorno al problema etico sono via via esposte e criticate, e tra esse anche le più recenti, come quelle comprese sotto il titolo: «L'Etica biologica o vitalista», «La teoria di Nietzsche», «Il vitalismo di Ortega». Di quest'ultimo, pur premunendosi contro una possibile obiezione riguardo alla sua inclusione sotto la denominazione univoca di vitalismo, dice:

"La tesi difesa da Ortega y Gasset, nel suo libro «Il tema del nostro tempo», mostra una certa affinità con il pensiero vitalista in etica, anche se bisogna precisare che né il libro di Ortega è un'esposizione di dottrine etiche, né il suo pensiero si muove sul piano limitato di un problema etico. La sua esaltazione della vita come valore orientante l'esistenza ha un senso più profondo; in nessun momento sembra difendere l'idea essenziale di un'etica vitalista in senso stretto".

Più avanti, esponendo la dottrina del «punto di vista», aggiunge: «Se si definisce "vitalismo" la filosofia di Ortega, conviene tener presente che il suo vitalismo ha una valenza "particolare": il termine vitalismo indica infatti numerose altre filosofie che non hanno nulla a che vedere con il vitalismo di Ortega. E' lo stesso Ortega a dare alla sua filosofia il nome di "razio"-vitalità». E' chiaro che l'esposizione delle idee di Ortega non è aggiornata al suo pensiero attuale, espresso quasi esclusivamente nei suoi corsi universitari e in alcune conferenze che l'autore senza dubbio non ha potuto seguire.

Nell'ambito dei problemi segnalati brevemente in questa nota e di qualche altro che non è stato toccato qui, come ad esempio il valore educativo e formativo degli studi di etica, l'etica generale di Ramón del Prado risulta avere una collocazione precisa come apporto di gran pregio, ricco di valore professionale e testimonianza di un atteggiamento di responsabilità vigile di fronte ai problemi scottanti dell'insegnamento attuale della filosofia.

Il mondo del pensiero non cessa d'appartenere alla vita. E ci offre una struttura che, se la parola non fosse tanto antipatica, potremmo chiamare gerarchica. Ci sono nodi nel pensiero, nodi di oscurità in cui s'intrecciano i fili conduttori, le assi portanti del pensiero. Soffermarsi su di essi per trasformarne la complessità in un ordine chiaro è uno dei compiti più nobili del pensiero. Chi si affanna a chiarire questi temi essenziali, che nel loro intrecciarsi formano la struttura stessa della Filosofia, mostra due esemplari condizioni del filosofo: l'amore per la chiarezza e per la trasparenza del pensiero, che è la virtù formale di ogni filosofia, e l'amore per la chiarezza mentale dell'intelletto reale, concreto, che è la virtù materiale del filosofo.

Tra le fortune che la vita mi ha procurato, una delle più grandi è quella di aver avuto dei maestri. Uno di loro, maestro nel fare domande, (1) mi domandò un giorno se preferivo le idee o le persone; da adolescente qual ero, idealista come tutti gli adolescenti, risposi con precipitazione: le idee. Mi rispose quindi, con un pizzico d'ironia, che non avrei mai dovuto dedicarmi all'insegnamento. Rimasi molto colpita allora e quella scena non la dimenticai mai. Oggi però credo che egli mi avrebbe dato la stessa risposta, con la medesima dose d'ironia, se avessi detto che preferivo le persone alle idee: sono convinta, infatti, che quello che mi volle suggerire allora il buon maestro era che solo se si preferiscono entrambi, idee e persone, vale a dire se si è pieni in ugual misura d'amore per la chiarezza dell'idea e per la sua incarnazione nella mente di ogni uomo, si può essere un maestro.

Questa duplice virtù è quella che sembra risplendere nelle brevi pagine del professore argentino Francisco Romero; (2) un'esposizione precisa e lucidamente dettagliata di un tema decisivo del pensiero dei nostri giorni, senza il quale non è possibile capire nulla di ciò che accade in questo mondo, nebuloso da lontano e geometrico da vicino, soprattutto nei suoi momenti felici, a cui diamo il nome di Filosofia.

Il nodo, o meglio, il punto d'incidenza che ci presenta il professor Romero è lo stesso delle "Meditazioni cartesiane" di Husserl, anche se Romero volge lo sguardo in una direzione differente. In poche pagine -esempio di chiarezza - Romero analizza anzitutto la giustificazione che dà la filosofia cartesiana del fare tabula rasa, il motivo per cui un bel giorno Cartesio si sentì lontano e distante da ciò che i suoi dotti maestri gli insegnavano e spinto da un imperativo ineludibile a rifondare di nuovo la filosofia, cioè, secondo lui, l'intero sapere umano, o per meglio dire, il sapere più profondo e fondamentale.

Ci si presentano così molto chiaramente i tre momenti del pensiero cartesiano: la necessità di un nuovo fondamento, il fondamento stesso e le sue conseguenze. I primi due sono, in ugual misura, i più brevi e i più fecondi. Cartesio li trattò rapidamente, soffermandosi soltanto il tempo indispensabile a sottolineare la necessità di tale fondamento e a esaminare il fondamento vero e proprio, per poi arrivare immediatamente alle sue conseguenze scientifiche e metafisiche.

Il ripercorrere e render conto con chiarezza dei passi decisivi che effettuò il pensiero di Cartesio serve al professor Romero per confrontarli con quelli di un esemplare e geniale pensatore quale fu Husserl, lavoratore infaticabile in cui s'uniscono felicemente le virtù di ogni scopritore di nuovi continenti: umiltà e audacia. (La morte ci ha sottratto questa vita eccelsa senza che ce ne rendessimo conto e senza che sapessimo il giorno esatto. Il tempo della guerra è differente dal tempo della vita normale e assomiglia molto all'arena in cui si rimane soli, faccia a faccia con la presenza muta della morte. Una morte in più, anche se quella di un individuo eccezionale e lontano, che non si trova nell'arena, non produce lo stupore che produrrebbe invece in circostanze normali. E' quasi naturale che anche tutto ciò che si ama, muoia. Così Husserl.)

Il pensiero di Husserl è, nelle pagine di Francisco Romero, il punto di partenza decisivo, e se lo si confronta con Cartesio è perché è lo stesso Husserl a fare

altrettanto. O più esattamente, ciò che interessa al professor Romero è l'influenza cartesiana su Husserl, i punti di contatto tra essi relativi ad alcuni concetti di massima importanza. A volte però gli interessa soprattutto il percorso generale dei due pensatori, il loro cammino che va dal punto di certezza - l'evidenza -, situato nella coscienza, nell'immanenza della coscienza, fino all'affermazione di qualcosa di trascendente a essa, qualcosa di metafisico. Così scrive:

«Ciò che voglio segnalare secondo il mio proposito attuale, è la differente posizione dell'uno e dell'altro filosofo nell'articolazione della metafisica e della gnoseologia. L'interesse gnoseologico si dà con somma purezza solo nell'Epoca Moderna e nel nostro tempo [...]. L'emergere del problema della conoscenza ha a che vedere con il passaggio della considerazione delle cose a istanze non empiriche; ma la vocazione metafisica predomina nella ricerca tanto da lasciare all'aspetto gnoseologico un ruolo subalterno e marginale: è ciò che accade in tutto il Razionalismo del secolo diciassettesimo [...]. In Cartesio la coscienza chiara del problema gnoseologico non ottiene un'attenzione sufficiente da parte del filosofo, che si limita a delineare gli schemi indispensabili per sorreggere la costruzione della sua metafisica. In Husserl invece il problema gnoseologico gode già del prestigio sufficiente perché l'indagine lo consideri principale. Notiamo anche che il superamento del solipsismo, avvenuto in momenti differenti in ciascun filosofo, ha per ognuno di essi un significato distinto; Cartesio esce dal solipsismo per arrivare ad affermazioni di essere, di esistenza; Husserl, da parte sua, sembra più interessato a vincere il solipsismo per giustificare l'oggettività della conoscenza, la sua universalità prescindendo da qualunque riferimento all'in sé, la sua consistenza extraindividuale. La chiusura solipsistica è la stessa in entrambi, ma il campo libero cui accedono una volta abbattuto il muro, o una volta capito di averlo abbattuto, è differente. Cartesio si trova a tu per tu con l'in sé; Husserl, pur fondando l'oggettività extraindividuale della conoscenza, si vieta qualsiasi indicazione di carattere metafisico». (p. 250)

Ci sia concessa la lunga citazione precedente in virtù della chiarezza: viene qui infatti mostrato perfettamente il diverso percorso dei filosofi in questione e, nel contempo, il problema fondamentale che essi affrontano e che ci riguarda anche oggi. La Fenomenologia significa anzitutto, come si dice ripetutamente, «un ritorno alle cose stesse». Il professor Romero ci dice però che questo ritorno è molto più cauto, più accurato rispetto al rapido periplo cartesiano. Ciò che si evidenzia con chiarezza da questa contrapposizione è il crescere della «sfiducia» filosofica, a partire da Cartesio. Husserl confessa di aver subito l'influenza del pensiero del filosofo francese - esemplare come filosofo e come francese -, e Romero illustra i punti in cui questa influenza agisce, citando una lunga pagina di Husserl che ha il carattere di una confessione. Estrapoleremo le frasi più significative:

«In primo luogo chiunque vuole diventare seriamente filosofo deve "una volta nella sua vita" ritirarsi in se stesso e cercare dentro di sé di distruggere tutte le scienze ritenute fino allora valide e di ricostruirle. La filosofia, la "sagesse", è una questione tutta personale del filosofo. Deve diventare saggezza sua propria, che egli acquista da sé, sapere che tende all'universale, del quale egli possa, all'inizio e in ogni momento, rispondere in base alle sue vedute assolute. [Aggiunge poi quanto segue a continuazione di questa pagina iniziale delle "Meditazioni cartesiane", che Romero opportunamente riporta.] Da che io ho deciso di vivere nel raggiungimento di questo fine, decisione che sola mi può portare al divenire filosofico, ho scelto con ciò stesso di iniziare dalla assoluta povertà di conoscenze». (3)

L'esame di questo «voto di povertà in materia di conoscenza» è ciò che ci riportano le pagine di Romero con cura e dovizia di dettagli, il voto di povertà che realizzò un giorno Cartesio nella solitudine del suo ritiro olandese. Povertà feconda; unicamente da questa può originarsi una conoscenza soddisfacente per la mente moderna, che nacque dubitando, una povertà nata dalla sfiducia. Dalla sfiducia

nasce anche l'esigenza di un metodo, e metodo è la parola magica per Cartesio e ancor più per Husserl. Il professor Romero ci offre una lezione attraverso il confronto dei due cammini filosofici esemplari. In realtà si tratta però di un solo cammino: il cammino della sfiducia filosofica, della povertà in senso stretto, della povertà del pensiero. Con ciò egli ha voluto senza dubbio darci una lezione di rinuncia, di ascetismo mentale sugli altari di quella verità schiva che lo stesso professore comincia a realizzare nella propria opera. «La Dotta Ignoranza» potrebbe essere il titolo di tutta la filosofia che va da Cartesio a Husserl e che Francisco Romero ci presenta rischiarata di fronte ai nostri occhi nel suo punto fondamentale. Senza dubbio lo fa come un invito, in questi tempi di finzione e di spreco, di dissipazione sofistica come un richiamo al cammino stretto, aspro e luminoso di rinuncia mentale. Rinuncia, voto di povertà che non significa «cinismo», perché "crede e spera" sempre di trovare la verità.

NOTE AL SAGGIO 16.

N. 1. Manuel B. Cossio.

N. 2. Francisco Romero, "Descartes y Husserl. Escritos en honor de Descartes", La Plata 1938.

N. 3. E. Husserl, "Meditazioni cartesiane", trad. it. Bompiani, Milano 1989, p. 38 [N.d.T.].